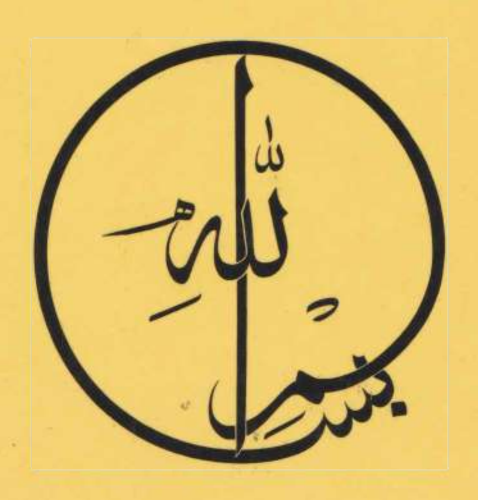
ISLAM

Faouzi Skali

LA VOIE SOUFIE



Collection Spiritualités Vivantes

ALBIN MICHEL

« Percevoir le soufisme du "dedans". Percevoir sa perception du monde. C'est ce que, dans ce livre, j'ai essayé de rendre communicable dans une certaine mesure. Cela répond à l'expérience vécue de la voie qui en a nourri l'écriture. C'est d'elle que naît cette vision "intérieure-extérieure" à partir de laquelle j'ai voulu esquisser ici certains aspects de l'initiation spirituelle en Islam. Voie métaphysique, essence et esprit de la tradition. Voie d'amour et de connaissance... »

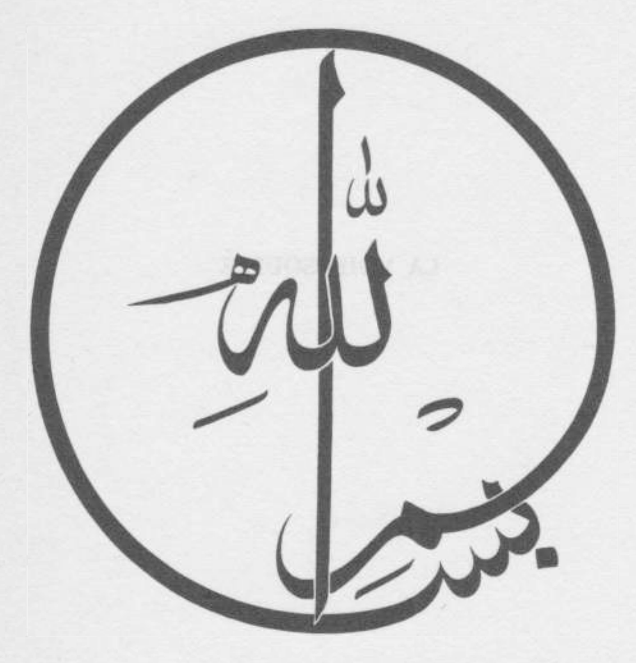
Faouzi Skali enseigne actuellement les sciences de l'éducation à l'Ecole normale supérieure de Fès. Issu d'une famille de sharifs (descendants du Prophète), il a publié des articles et fait de nombreuses conférences sur la voie soufie, tradition ésotérique de l'Islam. Il est aussi co-auteur avec Eva de Vitray Meyerovitch d'un livre sur *Jésus dans la tradition soufie.*

Publiphotoffset 75011 Paris



Maquette Didier Chapelot

ISBN 2-226-02252-X
120,00 F TTC



« Au Nom de Dieu »

FAOUZI SKALI

La Voie soufie

ALBIN MICHEL

« Spiritualités vivantes »
Collection fondée par Jean Herbert

Série « Islam »
dirigée par
Marc de Smedt

22, rue Huyghens, 75014 Paris

ISBN 2-226-02252-X
ISSN 0763-0077

INTRODUCTION

Le soufisme se présente avant tout comme une expérience spirituelle vécue, intérieure, dont le domaine se trouve au-delà de ce qui peut être appréhendé par la raison ou les sens physiques. Ce n'est que dans une étape ultérieure faisant suite à une réalisation spirituelle, que certains soufis, se servant d'un langage symbolique et métaphorique, transcrivent leur expérience sous une forme verbale.

Étant donné cette spécificité du soufisme, il serait évidemment vain de s'arrêter à une critique théorique classique de la doctrine soufie comme cela aurait pu avoir lieu pour n'importe quel système philosophique : l'élément essentiel du soufisme est, comme nous l'avons dit, son aspect « expérientiel », qui a lieu à travers l'initiation, et non pas son expression théorique.

Une approche positiviste, même très sophistiquée, se réserve toujours le monopole de l'objectivité, limitant l'expérience en tant que telle à une pure affaire subjective.

En ce qui concerne le soufisme, cette dichotomie s'inverse. L'expérience spirituelle conduit à transcender la raison, non à la nier. Son but est d'atteindre l'objectivité absolue, qui n'est autre que la Réalité véritable *(El Haqq)*. Par rapport à celle-ci, c'est le monde, tel que

nous le percevons de manière ordinaire, qui se révèle être contingent, relatif et évanescent. La connaissance de cette Réalité passe, pour le disciple sur la Voie, par la mort à lui-même, à sa propre subjectivité : « Mourez avant de mourir », dit une parole du Prophète[1] qui, soulignant l'aspect illusoire du monde, déclare aussi : « Les hommes dorment, lorsqu'ils meurent ils se réveillent. »

Le soufisme est la Voie qui, en Islam, mène à cette connaissance.

Le langage des soufis, qui se réfère à une expérience spirituelle, est nécessairement symbolique et se prête par là même à une compréhension à plusieurs niveaux. Les soufis disent toujours que, quelles que soient la beauté ou la rigueur de leurs écrits, ceux-ci n'en restent pas moins le lointain reflet d'une connaissance contemplative :

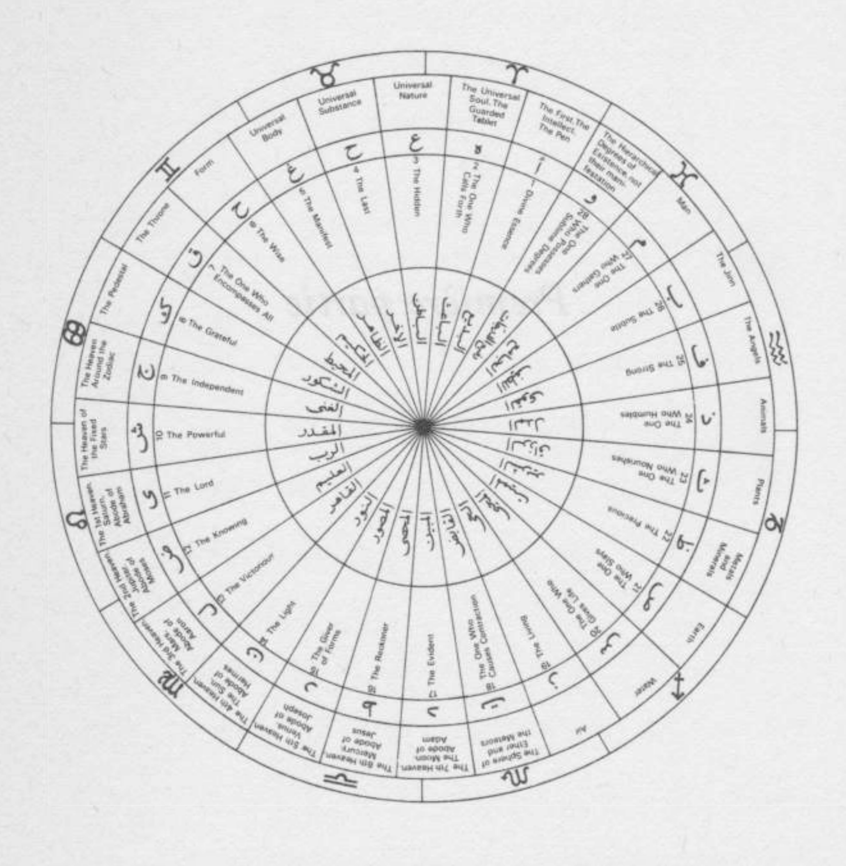
« Quelle est cette mer dont la parole est le rivage ?
Quelle est cette perle qu'on trouve en ses profondeurs ?
L'être est l'océan, la parole est la rive,
Les coquilles sont les lettres, les perles, la connaissance du cœur.
Dans chaque vague, elle projette mille perles royales de traditions, de paroles saintes, de textes.
A chaque moment en surgissent des milliers de vagues ;
Cependant, son eau ne diminue pas d'une seule goutte.
La connaissance prend naissance dans cette mer,
Ce qui enveloppe ses perles, ce sont les lettres et la voix[2]. »

Système de transcription des mots arabes

ء	e, ʾ	ض	ḍ
ب	b	ط	ṭ
ت	t	ظ	ẓ
ث	th	ع	ʿ c
ج	j	غ	gh
ح	ḥ	ف	f
خ	kh	ق	q
د	d	ك	k
ذ	dh	ل	l
ر	r	م	m
ز	z	ن	n
س	s	ه	h
ش	sh	و	w
ص	ṣ	ي	y

Voyelles : a. ā. i. ī. u. ū.

Première partie



Charte de la création, d'après T. Burckhardt, clé spirituelle de l'astrologie musulmanne d'après Mohyiddīn 'Ibn ʿArabī.

CHAPITRE I

LA SCIENCE DE L'UNITÉ : ET. TAWHĪD

J'ai dit à mon âme : Alīf. Elle me répondit : — Ne dis plus rien.

Umār Khayyām

L'originalité du soufisme réside dans le fait que sa doctrine est essentiellement l'expression d'une expérience vécue : celle de l'initiation spirituelle.

Cette doctrine se différencie nettement de la théologie dogmatique (Kalām) : elle n'est ni le fruit du raisonnement dialectique ni celui d'une méthodologie conventionnelle comme celle du Fiqh (jurisprudence). Cela dit, il reste à savoir s'il existe « UNE » doctrine soufie ou si, au contraire, il y a autant de doctrines que d'auteurs, voire de maîtres soufis.

Dans la perspective du soufisme, les termes de cette alternative ne se présentent pas comme étant exclusifs ; les soufis affirment, d'une part, que la doctrine de l'unité est unique (Et tawḥidu waḥidun) et, d'autre part, que « les chemins de la connaissance sont aussi nombreux que les enfants d'Adam ».

Il y a donc un point unique vers lequel converge la multiplicité des expressions doctrinales.

Pour tenter de donner un aperçu d'ensemble sur la doctrine soufie, nous avons choisi de nous baser sur un texte du Shaykh Aḥmad El 'Alawī [1].

Nous pensons avoir dans ce texte un exemple représentatif de l'utilisation par les soufis d'un langage symbolique pour l'expression de vérités métaphysiques.

Dans son traité, le Shaykh s'appuie sur le symbolisme inhérent à l'alphabet arabe.

Le point de départ du traité du Shaykh, comme celui de ʻAbd El Karīm El Jilī qui lui est antérieur[2], se trouve dans les deux traditions prophétiques suivantes : « Tout ce qui est dans les livres révélés se trouve dans le Qurān, tout ce qui est dans le Qurān se trouve dans la Fātihah[3], tout ce qui est dans la Fātihah se trouve dans Bismiʼ Llahi ʼr-Raḥmāni ʼr-Raḥīm[4] et tout ce qui est dans Bismiʼ Llahi ʼr-Raḥmāni ʼr-Raḥīm se trouve dans la lettre Bāʼ, elle-même contenue dans le point qui est au-dessous d'elle[5]. »

Le Shaykh dit que toutes les lettres de l'alphabet arabe ne sont, si nous considérons leurs formes, que les sinuosités diverses sous lesquelles apparaît la première d'entre elles : l'Alīf, qui a la forme d'un trait vertical. Ainsi par exemple le mīm (ه) n'est qu'un Alīf ayant pris au bout une forme circulaire, le Ha (م) n'est qu'un Alīf replié sur lui-même, etc. C'est le fait que notre attention soit retenue par la forme particulière de chacune des lettres de l'alphabet qui nous empêche de discerner dans toutes ces lettres leur archétype commun qui n'est autre que l'Alīf. Mais l'Alīf lui-même est le produit du point (.) dont le Shaykh El ʻAlawī écrit qu'il « était dans son état principiel de non-manifestation (ʻAmā) où il n'y a ni séparation, ni union, ni avant, ni après, ni largeur, ni longueur, et toutes les lettres étaient éteintes en son fond mystérieux, exactement comme tous les livres, en dépit de la divergence de leur contenu, étaient éteints dans les lettres ».

Schématiquement, nous pourrions dire que le point donne naissance à la forme de l'Alīf ; les différentes

formes prises par ce dernier constituent l'ensemble des lettres, les lettres en se joignant suivant certaines lois constituent des mots ; les mots en s'ordonnant suivant une syntaxe constituent des phrases ; les phrases à leur tour, en se succédant dans un ordre déterminé, constituent des textes dont l'ensemble forme le contenu des livres.

Le livre, forme générique de tous les livres possibles, symbolise l'univers dans son ensemble. Nous retrouvons ce symbolisme dans le Qurān (verset 104, chapitre 21).

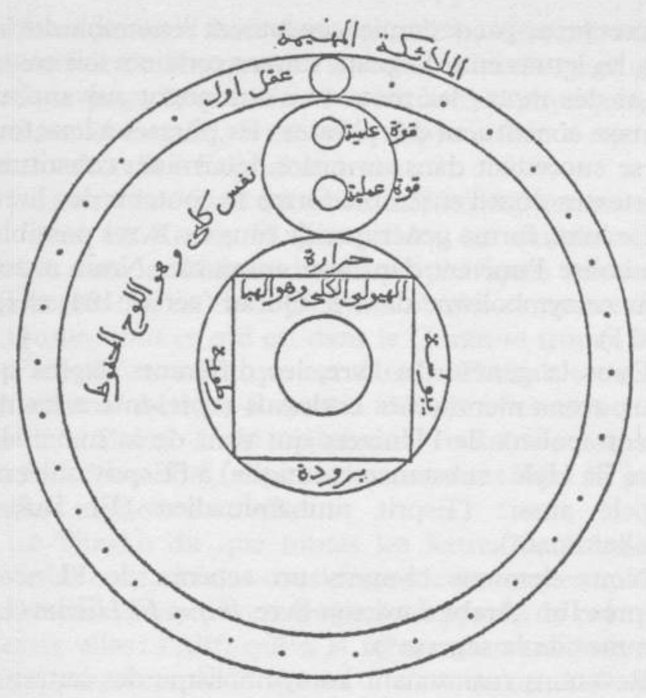
Dans la genèse du livre, les différents degrés que nous avons mentionnés ci-dessus représentent les différents paliers de l'Univers qui vont de la matérialité pure (la Hylé : substance cosmique) à l'Esprit universel appelé aussi : l'Esprit muhammadien (El Ruḥ-El Muḥammadī).

Nous donnons ci-après un schéma de l'Univers d'après Ibn 'Arabī dans son livre *Fuṣuṣ El Ḥikam* (Les gemmes de la sagesse[6]).

Revenons maintenant au symbolisme des lettres de l'alphabet : parmi celles-ci l'Alīf représente le principe de l'Unicité de l'Être (Waḥdatu El-Wujūd) et le point la « ténèbre » (El 'Amā) c'est-à-dire, dans la terminologie soufie, l'Essence divine dans son état absolument inconditionné.

Le passage du point à l'Alīf, du non-Être (dans le sens métaphysique d' « au-delà » de l'Être) à l'Être universel, ou selon la distinction établie par Ibn 'Arabī, le passage de l'Unité (El Aḥadiyyah), qui est le degré de l'Essence absolument indéterminée à l'Unicité (El Waḥdaniyyah), constitue la première de toutes les déterminations.

L'Alīf s'écrit aussi comme un trait vertical avec un point au-dessus. C'est ainsi notamment qu'il est représenté dans le texte coranique. Cette représentation



« Graphique de Muhyi-d-din ibn ʿArabi dans ses *Fuiûhât al-Makkiyah.* Le carré inscrit dans un cercle porte la légende : « la hylé universelle, qui est la *materia prima (al-habâ)* » ; ses quatre côtés sont désignés comme « chaleur, sécheresse, froid et humidité » ; ce sont les expressions sensibles des quatre tendances fondamentales de la Nature ou de la *materia prima.* Le petit cercle au-dessus du cercle moyen est désigné comme « l'Ame universelle *(an-nafs al-kulliyah),* qui est la Table gardée *(al-lawh al-mahfûz)* ». Les deux cercles mineurs contenus dans ce cercle symbolisent la « faculté de connaissance » et la « faculté d'action ». La zone extérieure, marquée par une série de points, porte la légende : « les Anges éperdus d'amour » *(al-malâïkat al-muhaymiyah).* Le petit cercle contenu dans cette zone représente « l'Intellect premier » *(al-ʿaql al-awwal).* — Remarquons que les « Anges éperdus d'amour », au rang desquels figure l'Intellect premier, se situent en dehors du domaine de la Nature universelle *(at-tabtʿah),* c'est-à-dire en dehors de toute dualité. » (D'après T. Burckhardt.)

symbolise le rapport entre le point et l'Alīf : la forme de ce dernier n'est pas obtenue à partir du point par une simple extension due à l'œuvre de la plume. Le Shaykh écrit : « L'Alīf primordial n'est pas dû à la trace de la plume ni ne dépend d'elle, il jaillit de l'impulsion du point en son centre principiel, chaque fois qu'un flot en déborda, ce fut l'Alīf et rien d'autre. »

L'Alīf est donc considéré, non pas comme un trait vertical quelconque, mais comme l'Unité infinitésimale indivisible (bien qu'il ne soit pas possible de la définir, elle est considérée comme indivisible car elle marque la limite au-delà de laquelle il n'y a plus d'étendue et par conséquent d'écriture) qui constitue l'Unité de base de toute écriture, celle-ci représentant, ne l'oublions pas, l'Univers dans son ensemble. C'est cette Unité seule qui constitue le symbole que le Shaykh a appelé ci-dessus l'Alīf primordial.

Si donc nous établissons une distinction entre l'Alīf primordial et l'Alīf qui pourrait être obtenu par l'étirement des autres lettres de l'alphabet jusqu'à ce que celles-ci prennent la forme rectiligne (qui est fondamentalement la leur) nous pouvons en déduire ceci :

— L'Alīf primordial, indéfinissable, est la réalité intrinsèque de toutes les lettres et il est, en tant que tel, transcendant par rapport à elles. Il représente ce que Ibn ʿArabī appelle l'Unicité de l'Être (El Waḥdaniyyah).

— Le trait vertical représentant l'Alīf est ce qui permet de fonder une analogie entre la forme de celui-ci et celle des autres lettres. C'est ce que dans sa terminologie Ibn ʿArabī appelle la Singularité (El Fardaniyyah) qui implique immédiatement son corollaire : la pluralité.

Dans un autre passage le Shaykh assimile l'Alīf primordial à la plume elle-même. De la même façon que celle-ci est ce qui donne naissance à l'écriture, toutes

les lettres tiennent leur existence de l'Alīf primordial (cette unité infinitésimale dont nous avons parlé plus haut) sans lequel elles ne seraient pas.

Au-delà de l'Alīf primordial, il n'y a plus aucun être. Il n'y a plus que le point. Dans le passage de celui-ci à l'Alīf il ne peut par conséquent intervenir aucune cause externe. C'est pour cette raison que le Shaykh disait plus haut que « l'Alīf primordial n'est pas dû à l'œuvre de la plume ni ne dépend d'elle ».

Le passage du point à l'Alīf relève du mystère même de l'Être. Pour souligner que la modalité de ce passage se trouve au-delà de la loi causale, celle-ci relevant du monde de la genèse (ʹĀlamu El-Takwīn), les auteurs soufis ont adopté une terminologie particulière, le Shaykh El ʹAlawī parle de « débordement » (Maïlan, Rashḥ), le Shaykh Ibn ʿArabī d'une façon analogue parle d' « Effusion très sainte » (El Fayḍ El aqdas).

Dans le symbolisme de l'écriture, cela pourrait se traduire de la façon suivante : malgré le fait que toute écriture suppose le point, il serait faux de dire que celle-ci est constituée par une somme de points.

En effet, rigoureusement (dans la définition mathématique), le point est considéré comme sans étendue, donc géométriquement nul. La somme des points entendus dans ce sens ne peut donc constituer une étendue quelconque. Ce qui constitue l'écriture est en réalité une somme de traits verticaux donc d'Alīfs. Mais l'Alīf lui-même présuppose le point puisque toute distance, même la plus primordiale de toutes, présuppose une relation entre deux points. C'est dans ce sens que nous pouvons dire que le point constitue virtuellement toute l'écriture et que, bien que n'étant en aucune façon le « constituant » de cette dernière, en est pourtant le principe.

L'Unité métaphysique (El Aḥadiyyah) est donc une

inférence nécessaire à l'Être dans sa totalité. Elle l'est sans pour autant entrer dans la constitution de ce dernier, et sans aussi que nous puissions la distinguer ou la reconnaître. Ce qui revient à dire qu'elle est inconnaissable en mode distinctif.

Absolument nécessaire, elle plonge entièrement dans le monde du Mystère (ʿĀlamu El Ghayb), état que les soufis appellent celui de « Trésor caché » (El-Kanziyah) faisant ainsi allusion au Hadīth Qudsī où Dieu dit : « J'étais un Trésor caché, J'ai voulu être connu, J'ai alors créé le monde[7]. »

La connaissance dont il s'agit ici est la connaissance initiatique (El Maʿrifah), incommunicable verbalement puisqu'elle ne peut-être exprimée dans la modalité du langage qui est essentiellement fondée sur la distinctivité.

Les aspects ou attributs, bien qu'en mode illusoire (nous avons vu en effet que la réalité première de toute lettre est l'Alīf) « s'irradient » ou se projettent à partir de la réalité ontologique première qui est l'Unicité de l'Être. Avant cette irradiation, il n'y avait que celle qui désignait le passage du point à l'Alīf : « L'irradiation (Ẓuhur) du point à l'Alīf est ce qui est appelé primauté (El Awlawiyyah), écrit le Shaykh, avant cette irradiation il ne peut être question de primauté ni d'ultimité (El. 'Awkhrawiyyah), l'Alīf est le Premier et le Dernier, l'Intérieur et l'Extérieur. »

Ici le Shaykh fait allusion au verset coranique où Dieu dit de lui-même : « Il est le Premier et le Dernier, l'Extérieur et l'Intérieur[8] », mettant ainsi sous un certain rapport (qui correspond à une adaptation au point de vue humain) son Être propre avec des attributs tels que le « Premier », le « Dernier », l' « Intérieur », l' « Extérieur ».

Nous voyons donc ici apparaître déjà au niveau de

l'Unicité de l'Être des attributs divins (le Premier, le Dernier, etc.) qui ne sont en réalité que les aspects multiples selon lesquels l'Unicité s'irradie donnant ainsi l'illusion d'une multiplicité.

Symboliquement, la Primauté et l'Ultimité de l'Alīf sont représentées par le fait qu'il est la première lettre de l'alphabet en même temps que, se trouvant à la fin d'un mot, il en constitue la terminaison ultime (où il prend la forme ى).

L'Alīf est l'« Extérieur », dit le Shaykh, dans la mesure où il apparaît dans toutes les lettres (puisque celles-ci n'en sont que des sinuosités diverses), mais pourtant « les regards ne l'atteignent pas[9] » (bien qu'il constitue l'unité de base à partir de laquelle l'écriture est possible), et c'est dans ce sens qu'il est l'« Intérieur ».

« Celui qui ne reconnaît pas l'Alīf, ajoute le Shaykh, dans toutes les lettres petites ou grandes, courtes ou longues, premières ou dernières, " localise " la Divinité [Yaqūlu bil Jihah] [ce qui revient à en limiter les possibilités] et ne s'en doute point. »

Cette idée est précisée dans le passage suivant : « Si tu as compris que l'Alīf est présent en chaque lettre, dis-moi si cela lui enlève la dignité de sa transcendance dans laquelle il conserve toujours ce qui n'appartient qu'à lui seul... L'imperfection — mais Dieu est le plus savant — est en celui qui voudrait le restreindre à un attribut sans lui permettre d'en réaliser un autre, l'emprisonnant, le limitant, refusant de le connaître et le réduisant à la comparabilité en faisant de lui une chose parmi d'autres. »

C'est donc ainsi que se résout, pour le soufi, le problème du rapport de l'Unicité essentielle de l'Être à la Multiplicité de ses attributs « ... car partout où se pose une question de comparaison, c'est toujours, en réalité, l'encre elle-même qui est comparée à elle-même ».

CHAPITRE II

LES PRÉSENCES DIVINES : EL ḤAḌARĀT EL ILĀHIYYAH

O Toi qui Te tiens en Miséricorde sur Ton Trône,
De sorte que le Trône disparaît dans Ta Miséricorde, et les mondes dans Ton Trône,
Tu as effacé les traces par les traces et Tu as résorbé les altérités dans l'infinité des sphères lumineuses.

Ibn'Atā Allah, *Hikam*, 34.

Dans son commentaire de la prière d'Ibn Mashīsh (Eṣ-Ṣalat El Mashīshiyah), le Shaykh Ibn 'Ajība[1] donne la conclusion suivante : « Les mondes sont de cinq sortes, le royaume [El Mulk, représentant le monde sensible], le monde des significations spirituelles [El Malakūt], le monde de l'omnipotence [El Jabarūt], le monde divin [El Lahūt] et le monde de " la présence miséricordieuse " [El Rahamūt]. »

Tous ces mondes ont leur source commune, comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, dans celui de la non-manifestation absolue appelée à cause de cela El 'Amā « la ténèbre ».

Un Ḥadīth cité par Tirmidhī d'après Abu Ruzayin El 'Uqaylī dit : « Je demandai au Prophète (صلم) : "Où Dieu était-il avant de créer sa création ? " Il répondit : " Il était dans une nuée ('Amā) : nul espace [Hawā'] n'était au-dessus et en dessous d'elle. " »

Ce *Ḥadith* présente en arabe une subtilité intraduisible, car il admet deux lectures possibles : le premier sens correspond à la traduction que nous avons donnée ci-dessus. Selon une autre lecture, le sens s'inverse et ce Ḥadith signifie alors qu'il y a au contraire un « espace » (Hawā) « au-dessus et au-dessous » de la Nuée. Commentant cette distinction, l'Émir Abdel Qadir identifie le terme de « Nuée » (ʿAmā), dans le premier cas, à ce que nous avons appelé plus haut la ténèbre (état de non-manifestation absolue), et, dans le deuxième, au « Souffle du Compatissant » (Nafās Er-Rahmān), sous son double aspect, divin et créaturel [2].

C'est là une idée fondamentale d'Ibn ʿArabī, que H. Corbin commente de la façon suivante : « Cette Nuée exhalée par Lui-même et dans laquelle est primordialement l'Être divin, c'est elle qui à la fois reçoit toutes les formes et donne leurs formes aux êtres ; elle est active et passive, réceptrice et essentiatrice [mohaqqiq], par elle s'opère la différenciation à l'intérieur de la réalité primordiale de l'être [haqīqat el wujūd] qui est l'Être divin en soi [Haqq fi dhātihi]...

« Dans cette Nuée sont donc manifestées toutes les formes de l'Être depuis l'ordre des archanges les plus élevés, les " esprits extasiés d'amour " [al-mohayyamun], jusqu'aux minéraux et à la nature inorganique, tout ce qui se différencie de la pure essence de l'Être divin en soi [dhat el-Haqq] [que nous avons appelé plus haut la " ténèbre " (El-ʿAmā)] genres, espèces et individus, tout cela est créé dans cette Nuée [3]. »

Il semble que cela soit cette Nuée existentiatrice, embrassant l'univers dans son ensemble, depuis les attributs divins jusqu'au monde sensible, qu'Ibn ʿAjība désigne par le nom de Raḥamūt.

Il s'agit, selon Ibn ʿArabī, de la compassion inconditionnée, identique au don de l'existence (Ijād) et expri-

mée par le Nom divin : « Le Miséricordieux » (Er-Raḥmān)[4].

Ce monde de la plénitude miséricordieuse est mis dans le Qurān en relation avec celui de la connaissance divine (Qurān, XL, 7).

C'est peut-être pourquoi Ibn ʿAjība le met au sommet de la connaissance initiatique : « Sache, dit-il, que la contemplation du Malakūt te voile de la contemplation du Mulk et que la contemplation du Jabarūt te voile de la contemplation du Malakūt. Chaque fois que quelqu'un s'avance d'une station spirituelle [Maqām] il se détourne [Ghāba] de ce qui la précède, sauf pour le Raḥamūt [le monde de la " Présence " miséricordieuse], sa contemplation est possible en simultanéité avec tous les autres mondes et Dieu est le plus savant[5]. »

Cela revient, pour reprendre le symbolime des lettres utilisé dans le chapitre précédent, à différencier les formes des lettres entre elles tout en ayant conscience qu'elles sont les déterminations multiples d'une substance unique : celle de l'encre. Cette station spirituelle est donc la plus parfaite de toutes car celui qui s'y trouve réalise aussi bien « l'union » (El Jamʿ) (par la contemplation de l'Unité de l'encre) que la « séparation » (El Farq) (par la contemplation de la forme des lettres) : « Les gens de la séparation, dit Ibn ʿAbīja, sont les gens du voile, ils ne voient que les traces des attributs [les effets éloignés des attributs divins] et ils sont voilés de la vision de l'Essence [divine] : ainsi tous ceux qui entrent dans le monde de la genèse [ʿĀlamu Et-Takwīn] sont de ce groupe.

« Les gens de l'union sont ceux du ravissement et de l'extinction [Ahl El ʿJadhb wa El Fanāʾ], ils ne perçoivent que l'Essence et se détournent des traces des attributs.

« Les gens de Baqāʾ [subsistance], qui sont les gens

de la perfection, perçoivent l'Essence dans les attributs et l'union dans la séparation.

« Leur union ne les voile pas de leur séparation, ni leur séparation de leur union. Ils donnent à chaque chose sa juste mesure[6]. »

Cet état de connaissance est celui qui permet d'avoir le « regard » aussi bien sur les essences spirituelles des êtres que sur leurs existences contingentes. Cette double perception spirituelle n'est réalisable qu'après un état de profonde perplexité (Hayrah). « O chose étonnante, écrit Ibn ʿAtāʾ Allah, comment l'Être peut-il surgir du Néant, ou bien comment peut tenir le contingent devant ce qui est éternel[7] ? »

Cette perplexité naît justement de l'impossibilité de concilier la coexistence de l'éternel et de l'éphémère. Il y a là, disent les soufis, un secret profond (sirr maktūm) qui ne peut être saisi par la raison humaine. Ibn ʿAjība rapporte ce qui suit : « J'ai demandé à l'un de nos frères qui est un connaissant par Dieu : " Les esprits sont-ils contingents ? " Il m'a répondu ceci : " Pour les soufis [el rijāl], [même] les corps [el ashbah] sont éternels[8]. " »

La même chose est également attestée par la parole prophétique « Dieu était et nulle chose avec lui », à laquelle un sage a ajouté : « Et il est maintenant comme il a toujours été » (on attribue cette dernière phrase au Shaykh Ibn ʿAtā Allah).

Le Raḥamūt, principe existentiateur de toute la manifestation, dépend lui-même de l'Essence divine non manifestée et absolument inconditionnée que les soufis appellent le Hahūt en référence au Nom de l'ipséité divine (Huwa). Celui-ci, bien qu'inconnaissable puisque non manifesté, est le tout universel, contenant aussi bien le Raḥamūt que les autres mondes ; il peut être symbolisé par le point qui contient virtuelle-

ment tous les cercles dont il est le centre (les cercles représentant ici les différentes « présences » divines) : « Il n'y a donc [hors de la réalité divine] qu'un pur réceptacle [Qābil], écrit Ibn 'Arabī, mais ce réceptacle provient lui-même de " l'Effusion très sainte " [El Fayd El Aqdas]. Car la réalité [El 'Amr] tout entière de son commencement à sa fin vient de Dieu seul, et c'est vers lui qu'elle retourne[9]. »

Dans une note, T. Burckhardt, commentant ce terme de « réceptacle », distingue deux points de vue complémentaires :

— L'un cosmologique, dans lequel le « réceptacle » représente la substance passive, *materia prima* ou principe plastique d'un monde ou d'un être.

— L'autre métaphysique, où il représente la possibilité principielle, l'archétype ou l' « essence immuable » (El 'Ayin Eth-thābitah) d'un monde ou d'un être.

Cela correspond à ce qui a été dit plus haut sur le double aspect actif et passif, récepteur et existentiateur, du « souffle du Compatissant » (Nafas Er-Raḥmān).

Le monde du Lahūt est celui de la contemplation de l'Unicité divine, réalité essentielle de tout être manifesté.

Celui qui est plongé (Gharīq) dans ce monde se trouve dans un état de « ravissement » (Jadhb) et d'extinction (Fanā') — dans le langage soufi, ce terme désigne la dissolution de l'individualité humaine dans l'Être divin. Ce fut, pour citer un cas célèbre, celui d'El Ḥallāj criant dans les lieux publics : « Je suis la Vérité » (Anāl Ḥaqq).

Comme nous l'avons vu, la multiplicité des « présences divines a une source commune qui est l'Être total, mais les noms (ou les appellations) diffèrent en fonction du " regard " (El Naẓrah)[10] et les regards diffèrent en fonction des degrés de la connaissance[11] ».

Certains, regardant les lettres, n'y voient que la substance d'encre dont elles sont formées ; c'est là l'état de celui qui est plongé dans le monde du Lahūt.

D'autres, perçoivent simultanément l'encre ainsi que la forme des lettres ; c'est là l'état de celui qui se trouve dans le Raḥamūt. La réalité est donc toujours la même (la substance d'encre), et ce n'est que dans les « regards » portés sur elle qu'elle prend des formes et des significations différentes, celles-ci donnant naissance aux différents mondes.

Dans la réalité divine pure prise en elle-même, il est impossible, comme disait Ibn 'Arabī plus haut, de « distinguer des aspects ». Ceux-ci commencent avec le Raḥamūt : « Nuée primordiale, soupir de la compassion divine existentiatrice,... intermédiaire entre l'Essence divine *abscondita* et le monde manifesté des formes multiples [12]... »

Un autre regard possible du Raḥamūt est sa contemplation sous l'aspect de « lumière », El Nūr, qui est un autre nom de Dieu. Sous cet aspect, il désigne le monde du Jabarūt (omnipotence).

La lumière est souvent mise en relation avec la Création. Comme cela est attesté par le verset coranique « Dieu est la lumière des cieux et de la terre [13]... » ou dans cette parole d'Ibn 'Atā 'Allah : « Le cosmos entier est ténèbre, mais il fut illuminé par la manifestation de la Vérité en lui [14]. »

La première émanation de la lumière divine fut, nous dit un Hadīth, le point de départ de la manifestation cosmique.

Le Hadīth décrit ainsi le processus de la création : « Il nous fut rapporté par 'Abd Er Razāq — selon sa chaîne de transmission — un Hadīth que lui-même tenait de Jābir ben 'Abd 'Allah — que Dieu soit satisfait de lui ! — dans lequel ce dernier dit : " O envoyé de

Dieu [صلم], par ma mère et mon père, informe-moi sur la première chose créée par Dieu — exalté soit-Il ! — avant toute chose ? " Le Prophète répondit : " O Jābir, Dieu — exalté soit-Il ! — a créé avant toute chose la lumière de ton prophète de sa propre lumière, puis il fit que cette lumière tournât par la toute-puissance [de Dieu] là où Dieu voulut. Il n'y avait en ce moment ni Table [15], ni Plume [16], ni Paradis, ni Enfer, ni Ange, ni Ciel, ni Terre, ni Soleil, ni Lune, ni Djinn [démon], ni humain.

« " Quand Dieu voulut manifester la création, Il divisa cette lumière en quatre parties puis il créa de la première partie la Plume et de la deuxième partie la Table et de la troisième partie le Trône [17], puis Il divisa la quatrième partie en quatre parties et Il créa de la première partie les porteurs du Trône [les archanges] et de la deuxième partie le Piédestal [18] et de la troisième partie le restant des anges. Puis il divisa la quatrième [partie] en quatre parties. Il créa de la première les cieux et de la deuxième les terres et de la troisième le Paradis et l'Enfer. Puis Il divisa la quatrième [partie] en quatre parties. Il créa de la première la lumière de la vue des croyants et de la deuxième la lumière de leurs cœurs qui est la connaissance de Dieu — exalté soit-Il ! — et de la troisième, la lumière de leur intimité [Unsihūm] qui est la science de l'unité [Et Tawhīd]. Nulle divinité que Dieu et Muḥammad est Son envoyé [19]. " »

Ibn 'Ajība rapporte que, d'après certains Hadīth(s) « lorsque Dieu voulut Se révéler afin d'être connu, Il fit apparaître une poignée de Sa lumière et lui dit : " Sois Muḥammad ! " (Kūnī Muḥammada) ».

Le terme « sois » dérive du mot arabe Kawn (الكون) qui est une dénomination du cosmos. Quant à la dénomination de « Muḥammad », elle représente aussi bien l'aspect intérieur qu'extérieur du Prophète. Sous son

aspect intérieur, elle est appelée la « Réalité muhammadienne » (El Ḥaqīqa El Muḥammadiyah) qui s'identifie ici à l'émanation (ou concentration, puisqu'il s'agit d'une « poignée ») de la lumière divine. Sous son aspect extérieur elle s'identifie à la création dans son ensemble.

L'ordre divin (El 'Amr El Ilāhī), « sois Muhammad ! » implique donc l'existentiation du réceptacle cosmique (El Kawn) et de la projection dans ce réceptacle de la Lumière divine, faisant passer de la puissance à l'acte tous les degrés de l'Être. C'est ce processus de création qui est décrit dans le premier Hadīth cité plus haut comme une démultiplication continue des différents degrés de l'Être à partir de la Lumière muhammadienne (El Nūr El Muḥammadī) ou de la « poignée » de Lumière muhammadienne (El Qabḍah El Muḥammadiyyah). Mais, dans ce Hadīth, le processus de la création n'est pas décrit comme ayant lieu entre deux pôles extrêmes (la Lumière muhammadienne et la substance cosmique ou la Hylé : El Habā), mais à partir de la polarisation de la Lumière muhammadienne en un pôle essentiel appelé ici la Plume et identifiable à l'intellect premier (El 'Aql El 'Awwāl) et un pôle qui relativement à celui-ci assume un rôle substantiel désigné dans le Hadīth par la « Table ».

En ce qui concerne la « Table », il semble également fondé de faire ici une distinction semblable à celle établie par T. Burckhardt à propos du « réceptacle » (El Qābil) dont parlait Ibn 'Arabī : La « Table », considérée du point de vue cosmologique, est assimilable à ce que Ibn 'Arabī a appelé l'Ame universelle (El Nafs El Kull), voir *figure 1.*

Considérée sous son aspect essentiel elle recèle les Archétypes spirituels des êtres qui apparaissent dans la création.

Sous son premier aspect, son contenu est susceptible de varier, et ceci conformément à la nature du monde de la Genèse (ʿĀlam Et-Takwīn) où elle se situe.

Sous son deuxième aspect, son contenu est invariable. Elle est alors la Table où est fixé le destin de tous les êtres sous une forme immuable et définitive.

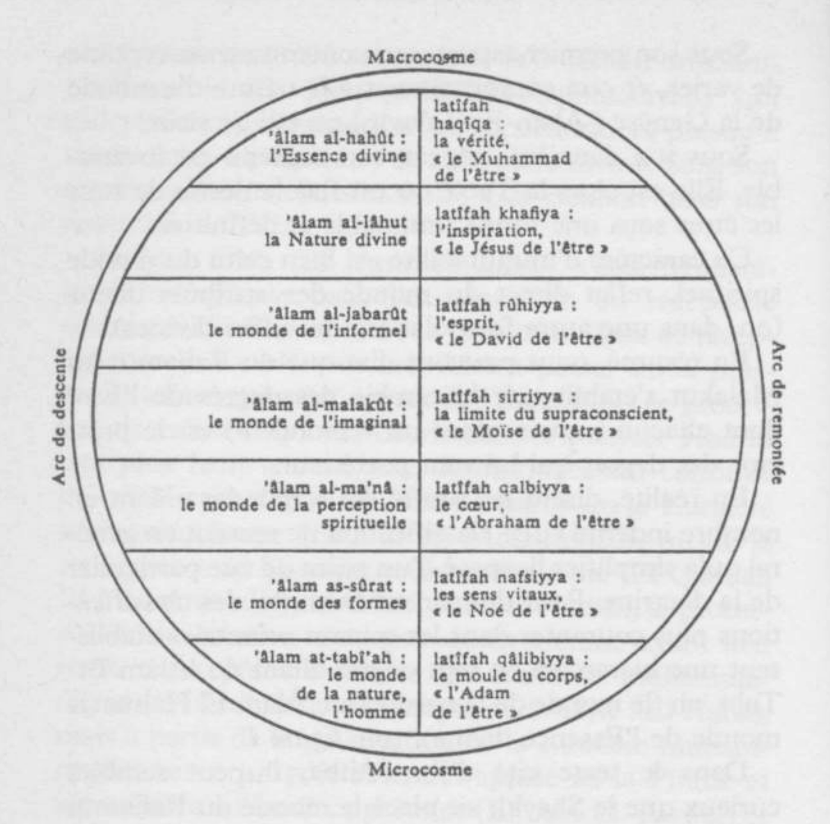
Ce caractère d'immutabilité est bien celui du monde spirituel, reflet direct du monde des attributs divins (ou, dans une autre formulation, des idées divines).

En résumé, nous pouvons dire que du Raḥamūt au Malakūt s'établit une hiérarchie des degrés de l'Être dont chacun (représentant un « monde ») est le principe des degrés qui lui sont postérieurs.

En réalité, disent les soufis, les « mondes » sont en nombre indéfini : une classification ne servant en général qu'à simplifier l'exposé d'un point de vue particulier de la doctrine. Pour donner un exemple, des classifications plus courantes dans les œuvres orientales établissent une hiérarchie en sept degrés allant du ʿĀlam Et-Tabīʿah (le monde de la nature) au ʿĀlam El Hahūt (le monde de l'Essence divine), voir *figure 1.*

Dans le texte cité d'Ibn ʿAjība, il peut sembler curieux que le Shaykh ait placé le monde du Raḥamūt (de la Miséricorde) à un degré au-dessus de celui du Lahūt (Divin). Mais cette classification se comprend lorsque l'on sait que le but du Shaykh n'était pas avant tout un souci de théorisation mais celui de donner un enseignement profitable au disciple soufi engagé dans la voie initiatique : pour ce disciple, la perfection est d'être, comme disent les soufis, intérieurement dans la Ḥaqīqah (Vérité divine) et extérieurement dans la Sharīʿah (monde de la loi religieuse et des lois naturelles).

Or le Raḥamūt, comme nous l'avons vu, est justement le monde qui intègre en lui-même ces deux aspects.



Représentation symbolique des différents degrés de l'être reliant l'individu (le moi) sur le plan microcosmique ou la nature sur le plan macrocosmique à l'essènce divine (le Soi).

D'après ʿAlāʾ El-Dawlah Simnānī, *in* Ardalan et Bakhtiar, *The Sense of Unity.*

CHAPITRE III

LES TYPES DU MOI (EL NAFS)

A. QU'EST-CE QUE LA PERSONNALITÉ ?

La différence des deux points de vue de l'Orient traditionnel et l'Occident moderne apparaît nettement dans l'appréciation d'une catégorie centrale, celle de « personnalité ». Dans son approche « extravertie » de la notion de « personne », Marcel Mauss nous donne l'impression, après plusieurs références à des cultures diverses, de n'avoir rien fait d'autre que de définir comment le « moi » se perçoit dans l'Occident moderne. Cela au terme d'une évolution (non forcément temporelle) qui, pour n'être pas convaincante, a cependant le mérite de nous faire douter de l'évidence de cette notion du « moi ».

La notion de personne, de personnalité, est complexe, car la perception d'autrui suppose un ensemble de significations liées à des valeurs et à une culture déterminées.

Les faits mêmes concernant la notion historique de personne dont on fait remonter l'origine au latin *persona*, à l'étrusque *phersu* ou au grec *prosôpon* (tous ces termes sont liés au concept de « masque ») sont très divers et il semble qu'on puisse les sélectionner en fonction de ce que l'on veut démontrer. Cette com-

plexité est mise en évidence dans le passage suivant de M. Mauss[1] : « Le mot πρόσωπον avait bien le même sens que *persona*, masque, mais voilà qu'il peut aussi signifier le personnage que chacun est et veut être, son caractère (les deux mots sont liés souvent), la véritable face. Il prend très vite, à partir du IIe siècle avant notre ère, le sens de *persona*. Traduisant exactement *persona*, personne, droit, il garde encore un sens d'image superposée : ex. : la figure de proue du bateau (chez les Celtes, etc.). Mais il signifie aussi personnalité humaine, voire divine. Tout dépend du contexte. On étend le mot πρόσωπον à l'individu dans sa nature nue, tout masque arraché, et, en face, on garde le sens de l'artifice : le sens de ce qui est l'intimité de cette personne et le sens de ce qui est le personnage. »

Il est révélateur que ce terme de *persona* ait reçu deux significations diamétralement opposées : la première en fait le côté le plus extérieur, le plus superficiel de l'être (un masque de comédie) et la seconde, au contraire, comme par exemple chez les philosophes scolastiques allemands, en fait le côté divin, immortel de l'être[2].

La signification du masque lui-même peut-être passible des deux interprétations. Il masque l'acteur, il est vrai, mais son caractère inchangé durant toute l'action, le nombre limité de masques et le fait que le spectateur puisse déjà prévoir à partir du masque le type d'action que l'acteur va entreprendre laissent supposer que le masque est là pour révéler le fond constant et caché des individus, leurs réalités archétypales.

Ces réalités sont d'ailleurs, comme nous le verrons, étagées selon des degrés différents dont le plus haut relie l'individu à l'archétype divin dont il est l'expression, son Seigneur (Rabb).

Dans le texte qui va suivre, nous définissons la per-

sonnalité dans le même sens que celui de la philosophie scolastique, c'est-à-dire comme étant le côté divin, immortel de l'être.

B. La relation de servitude (El 'Ubūdiyyah)

« A Dieu appartiennent les plus beaux noms. Invoquez-Le par ces noms, et éloignez-vous de ceux qui en détournent le sens. Ils recevront la récompense de leurs œuvres » (Qurān, VII, 180).

Les noms de Dieu qui sont en nombre indéfini sont considérés comme se ramenant aux quatre-vingt-dix-neuf « plus beaux noms » ('Asmā' Allah El Ḥusnā) cités dans le Qurān.

Dans la métaphysique soufie, ils représentent les réalités archétypales de la création (El Khalq) dans son ensemble.

Ibn 'Arabī établit une correspondance entre les ordres hiérarchiques de l'existence et la hiérarchie des noms divins eux-mêmes. En effet, ceux-ci, dans leur réalité première, loin de se référer à une pluralité de base (ce qui serait un polythéisme), s'intègrent en quelque sorte les uns dans les autres selon un ordre hiérarchique pour finir par se dissoudre dans l'Aséité divine (El Huwwiyyah) qui les englobe dans leur totalité. Ibn 'Arabī écrit : « De même que chacun des noms divins auquel on attribuera une dignité supérieure à celle des autres implique par là même les significations de tous les autres, chaque créature comporte en elle la dignité de tout ce qui lui est hiérarchiquement subordonné[3]. »

La relation d'un individu avec l'archétype divin dont il est l'expression est la relation d'un serviteur ('Abd) avec son Seigneur (Rabb). Le passage de l'un à l'autre est le propre de l'initiation par laquelle se réalise cette

parole du Prophète : « Celui qui se connaît soi-même connaît son Seigneur » (man ʿarafa nafsahu (faqad) ʿarafa rabbahu).

Ce passage se conçoit comme une transformation (Taḥwīl) et nullement comme une incarnation (Ḥulūl) car l'état individuel est dans ses conditions mêmes (par rapport à la loi religieuse, aux lois physiques, psychiques, etc.) un état de servitude (ʿUbūdiyyah), état qui ne peut être dépassé que sur le plan spirituel.

Chaque individu en tant que tel ne peut être rattaché à Dieu, nous dit Ibn ʿArabī, que par son Seigneur (Rabb), exclusivement.

Le Seigneur est ici le nom divin, l'archétype idéal, qui correspond à la prédisposition (istiʿdād) de l'individu à connaître Dieu sous cet aspect particulier et non pas sous un autre[4].

De là, le fait qu'il y ait pour chaque individu un nom véritable qui corresponde à sa nature profonde. Mais cela demande quelques explications.

C. De la relation entre le Nom et ce qui est nommé

Dans ce qui suit, il s'agira des noms personnels (prénoms) des individus :

Les musulmans portent en général des noms composés comme suit :

ʿAb (serviteur) + un nom divin

Exemples : ʿAbd-es-Salām (serviteur de la Paix)
ʿAbd-el-Haqq (serviteur de la Vérité), etc.

Le Prophète de l'Islām a dit : « Le meilleur des noms est Abd Allāh [serviteur d'Allāh] ou Abd-er-Rahmān [serviteur du Miséricordieux][5]. »

Cela veut-il dire que l'on connaisse en Islām la nature secrète de chaque nouveau-né avant de le nommer ?

Non pas. Mais si, ici, le nom n'est pas en relation directe, comme dans certaines sociétés [6], avec les circonstances de la naissance, il n'est pas pour autant considéré comme arbitraire.

Le hasard, on le sait, n'existe pas en Islam, car tout est écrit (maktūb) et se fait selon la science et la volonté de Dieu. Ibn El Hājj dans son *Madkhal* cite le Shaykh Abd er Rahmān Es-Saqqali qui aurait dit : « Chaque individu participe de son nom [lahu Naṣīb fi ismihī] [7]. »

Tous les grands théologiens musulmans sont d'accord sur la base du Hadith ou d'une autorité comme l'Imām Mālik, pour dire que le nom influence le nommé. Ils se fondent pour cela sur le fait que le Prophète de l'Islām changeait quelquefois le nom de musulmans en des noms plus heureux [8].

Ici nous sommes cependant plus près de l'aspect extérieur de l'Islām (Sharī ʻah) que de l'initiation spirituelle elle-même.

Le plan extérieur, comme nous le verrons (chapitre VI), admet une dynamique du changement qui est d'ailleurs d'une manière générale inhérente au monde sensible (ʻAlamu El Ḥiss).

Sur le plan initiatique, le nom représente effectivement l'essence d'un être. Mais ce nom, seul le processus de l'initiation lui-même peut le révéler. Or ce processus implique le passage par plusieurs degrés ontologiques liant l'individu à son archétype divin.

Il y a alors un nom pour chaque degré, chaque étape impliquant la mort de l'individu à l'état précédent (appelée par les soufis l'extinction, El Fanāʼ) et sa renaissance dans l'état suivant (El Baqāʼ, la subsistance).

Si on devait nommer chaque chose, il faudrait, au cours de l'initiation, donner un nom nouveau à chaque

modalité d'être nouvelle. Et, de ce fait, il en a été ainsi dans plusieurs types d'initiation.

Il en a certainement été de même dans certaines sociétés secrètes orientales issues de l'ismaélisme et qu'en Islām on appelle El Bāṭinya (les intérioristes).

Dans le soufisme, ce n'est pas le cas. Ici, comme nous le verrons, la division entre l'extérieur (El Ẓāhir) et l'intérieur (El Bāṭin) est nettement établie.

La seule chose requise est la conformité du nom à l'éthique musulmane sans que ce nom puisse préjuger nécessairement de la réalité intérieure, de la nature profonde d'un individu.

D. De la caractérologie spirituelle

Si chaque individu est la manifestation extérieure d'un archétype divin, il se dégage alors la possibilité d'établir une caractérologie fondée sur des principes d'ordre spirituel. Il semble que nous trouvions effectivement la théorie de cette caractérologie chez les Ikhwān El Safā' (les frères de la pureté).

Y. Marquet écrit : « Les Ikhwān distinguent quatre facteurs qui conditionnent les traits de caractère et font que les individus ont des caractères différents :

1) le tempérament des humeurs ;

2) la différence de terroir et la différence de climat ;

3) la religion dans laquelle on a été élevé par les parents et les éducateurs ;

4) les conditions astrologiques qui ont présidé à la génération et à la naissance. Ce dernier facteur, ajoutent les Ikhwān, est fondamental, les trois autres secondaires[9]. »

Il y a donc un ordre hiérarchique dans la détermination de l'individu, qui va de l'influence des sphères célestes jusqu'au monde des éléments.

Dans le Qurān également, cette suggestibilité négative est assimilée à un alter ego démoniaque [12].

E. Les facultés de l'âme

Nous essaierons d'examiner ici comment ont été conçues et décrites les facultés de l'âme. Nous nous appuyons pour ce faire sur deux sources : Fakhr-ed-dīne et Rāzī, philosophe ash'arite et El Jurjānī, auteur d'un lexique des termes techniques du soufisme utilisé par Ibn 'Arabī dans ses *Futuḥāt El Mekkiyyah.*

Ces deux sources ne sont certainement pas les seules ; nous retrouvons les mêmes descriptions chez des soufis orientaux comme Suhrawardi ou des Ḥukamā' comme Dāwūd El Antaki.

Ces auteurs nous donnent de l'âme végétale et animale une description physiologique, mais il faut plutôt dire psycho-physiologique car, comme nous l'avons vu, les mécanismes physiologiques traduisent directement une typologie psychologique correspondante :

— L'âme végétale a une faculté métabolique (Quwwa Ghadā'iyah) qui se distingue par une puissance d'attraction et de rétention. Elle a aussi une faculté de répulsion (Dāfi'ah), de dissolution (Mutaḥallilah), de croissance (Nāmiyiah) et de reproduction (Mutawallidah).

— L'âme animale se distingue de l'âme végétale par l'apparition d'une volonté propre. Elle est motrice et perceptive. C'est le *pneuma* vital (Rūḥ Ḥayawāniya), entité subtile et vaporeuse qui est en même temps le véhicule de l'âme parlante (El Nafs El Nāṭiqah).

Ce *pneuma* vital a une faculté motrice et une faculté de perception.

Cette dernière contient elle-même dix facultés qui sont les cinq sens internes et les cinq sens externes.

Les sens externes sont : le toucher, le goût, l'odorat, l'ouïe, la vue.

Les facultés de perception interne sont :

1) Le sensorium (Ḥiss Mushtarik), point de confluence des cinq sens externes où se forme une représentation conforme aux stimulis sans que l'imagination subjective (El Wahm) y ait sa part.

2) L'estimative ou imagination subjective (El Wahm) : le lieu de l'imaginaire et de la spéculation subjective, de toutes les supputations gratuites. Elle se distingue comme nous le verrons de l'imagination active (Takhayyul), concept qu'Ibn ʿArabī développe amplement dans ses écrits.

3) L'imagination représentative (Khayāl), qui est la réserve du sensorium où sont conservées les images après qu'elles ont disparu des sens externes.

4) La mémoire (El Ḥāfiẓah), faculté de rappel.

5) La faculté régulatrice et cogitative (El Mutaṣarrifah El Mufakkirah).

Nous devons ici distinguer le rôle de cette faculté chez les animaux, qui leur permettrait de saisir les significations partielles (El Juzʿiyāt) et, chez les hommes, qui leur permet de saisir les significations « totales » (ou synthétiques, El Kulliyāt).

Chez ces derniers, elle se distingue comme le lieu de la ratio et des opérateurs logiques permettant certaines réalisations comme la séparation (analyse), la composition (synthèse) et l'invention.

C'est cette faculté cogitative, capable d'une synthèse, qui distingue l'homme en tant que tel. Elle est donc une expression de l'âme parlante (El Nafs El Nāṭiqah) qui en elle-même est capable d'assumer des « formes » diverses en fonction de son degré de connaissance.

F. Les formes et les degrés de l'âme parlante

Voici la définition d'El Jurjānī : « L'âme parlante : elle ne relève pas de la matière dans ses essences [Dhawātihā] mais lui est comparable dans ses actes [Af'ālihā] comme il en est des âmes des sphères [El Nufūs El Falakiyyah]. Si cette âme trouve la paix dans l'ordre [divin] et qu'elle se libère du trouble qui a lieu lorsqu'elle s'oppose à la concupiscence [Esh-Shahawāt], elle est dite [âme] pacifiée. Si sa paix n'est pas complète, mais [qu'une fois] elle suive l'âme concupiscente et [qu'une autre fois] elle s'oppose à elle, elle est appelée [âme] admonitrice, parce qu'elle [s']admoneste pour sa négligence dans l'adoration de son maître [Dieu]. Si elle abandonne l'admonition, se laisse aller, suit la satisfaction de la concupiscence et se prête aux sollicitations de Satan, elle est appelée [âme] despotique. »

Cette définition d'El Jurjānī relève d'un ordre initiatique. Les dénominations des différentes modalités de l'âme (le « moi ») sont basées sur le texte coranique [13].

Ce qu'il importe de remarquer ici, c'est que l'âme évolue en fonction du « Jihād [14] », de l'effort qu'elle fait contre elle-même pour sortir de l'emprise du monde sensible et s'élever dans la hiérarchie spirituelle.

Cette description ne concerne que l'âme parlante et non pas l'âme animale et végétale qui, elles, continuent d'assurer leurs fonctions sans lesquelles se romprait le lien du corps (Jism). Pour souligner cette distinction, certains soufis emploient le terme de Nafs (âme) uniquement dans un sens psychologique négatif ou dans le sens du *pneuma* vital de l'être (l'âme animale), réservant d'autres termes, esprit (Rūḥ), secret (Sirr), à l'âme parlante en fonction de son degré d'avancement [15].

Ces changements fréquents dans les sens donnés aux termes usités par les soufis donnent lieu à plusieurs divergences dont celles concernant le support de la vie. Est-il dû au *pneuma* vital (l'âme animale) ou à l'esprit ?

Ibn ʿAjība répond : « L'esprit est ce par quoi a eu lieu l' “ insufflation ” [El-Nafkh [16]]. L'âme [animale] quant à elle, est créée dans le fœtus, avant que l'esprit ne soit insufflé.

« C'est par elle que survient le mouvement et elle accompagne nécessairement le corps physique [el-badān], ne s'en séparant qu'à la mort ; alors l'esprit sort en premier et l'âme cesse d'être [tanqatiʿ] [que l'on peut traduire aussi par “ se rompre ”], c'est alors que cesse la vie. »

Cette insufflation de l'esprit [17] souligne ici la transcendance de l'âme parlante par rapport à l'âme animale.

Le même problème se pose en ce qui concerne la mort et la difficulté d'interpréter le verset coranique suivant : « C'est Dieu qui reçoit les âmes [El ʿAnfusa] lorsque le moment de la mort est venu, et celle qui n'est pas morte pendant son sommeil » (Qurān, XXXIX, 42).

De quelle âme s'agit-il ? Pour Jurjānī il s'agit du *pneuma* vital, entité subtile et vaporeuse « illuminant » le corps humain et pouvant être dans les trois états suivants :

« Si la lumière de l'âme arrive à toutes les parties du corps, son extérieur et son intérieur, il s'agit de l'état d'éveil. Si la lumière cesse extérieurement, mais subsiste intérieurement, il s'agit de l'état de sommeil. Si elle [la lumière] disparaît complètement, c'est la mort [18]. »

Suhrawardi apporte des compléments à ce passage de Jurjānī. Il nous dit que le *pneuma* vital, entité sub-

tile et vaporeuse, se répand dans tout le corps « après avoir revêtu la souveraineté de lumière qui appartient à l'âme pensante [ou parlante[19]] ». Ainsi donc la « lumière » dont nous parlait Jurjānī est bien celle de l'âme parlante et non pas celle du *pneuma* vital.

Cette définition du *pneuma* vital est reprise par Ibn Khaldūn qui suit en cela la conception des médecins musulmans classiques [20].

Il semble donc bien que le verset coranique en question fasse allusion à l'âme parlante, l'esprit insufflé, et non pas au *pneuma* vital qui n'en est que le « véhicule ».

Ce que nous venons de dire devrait nous faire comprendre comment l'âme parlante prend l'aspect de l'âme animale, s'identifie à cette dernière en revêtant la modalité de l'âme despotique (El Nafs El ʹAmmarah) : cette identification doit être entendue dans un sens psychologique.

Au fur et à mesure de son épuration par un procédé de rappel (Dhikr), l'âme gravite à travers les étapes qui doivent la mener à la connaissance de Dieu. A chaque nouvelle étape, l'âme apparaît avec de nouveaux caractères.

Cela est décrit dans un tableau [21] donné par le Shaykh ʿAbd El Qādir El Jilānī (m. 1166) où il présente une typologie des âmes en sept étapes ; le Shaykh distingue : l'âme despotique (El Nafs El Ammarah), l'âme admonitrice (El Nafs El Luwwamah), l'âme inspirée (El Nafs El Mulhamah) — voir Qurān, LXXXXI, 7 —, l'âme purifiée (El Nafs El Mutamaʹinah), l'âme satisfaite (El Nafs El Rāḍiyyah), l'âme agréée (El Nafs El Marḍiyyah) — pour ces deux derniers voir Qurān, LXXXIX, 28 —, et enfin l'âme parfaite (El Nafs El Kāmilah).

Chacune des âmes en question se distingue par un ensemble de caractères :

— Pour l'âme despotique : l'avarice, la cupidité, l'insouciance, l'orgueil, la recherche de la célébrité, la jalousie, l'inconscience (El Ghaflah).

— Pour l'âme admonitrice : le blâme, les soucis (c'est ainsi que nous traduisons El Fikr dans ce contexte), la contraction, l'estime de soi (El ʿUjb), les réactions d'opposition (El'Iʿtirād).

— Pour l'âme inspirée : le détachement, le contentement, la science, l'humilité, l'adoration (de Dieu), le repentir, la patience, l'endurance, l'acquittement (de ses tâches) (El Adhā').

— Pour l'âme pacifiée : la générosité (ou le don, El Jūd), compter sur Dieu (Et-Tawakkul), les sagesses, l'adoration, la reconnaissance (envers Dieu), la satisfaction (de Dieu et non de soi-même).

— Pour l'âme satisfaite (dans le même sens que ci-dessus) : l'ascétisme, la sincérité, la piété (El Wara'), le renoncement (Et-Tirk) de ce qui ne la concerne point « en toutes choses », la loyauté (El Wafā').

— Pour l'âme agréée : l'excellence du caractère, le détournement (ou abstention) de tout ce qui est autre que Dieu, la délicatesse (El lutf) envers les créatures (ou encore porter secours aux créatures), la proximité de Dieu, méditer sur la magnificence divine, la satisfaction de ce que Dieu lui a octroyé.

— Pour l'âme parfaite : tout ce qui a été dit des excellentes qualités précédentes. Et Dieu est le plus savant ! (voir figure deuxième tableau).

Le Shaykh ʿAbd El Qādir El Jilānī s'exprime ici dans un langage qui est fondamentalement coranique. « Le soufisme, écrit H. Laoust, dès sa naissance, s'est développé en symbiose avec le ḥadīth, le fiqh et le kalām[22]. »

Nous renvoyons également à la *figure 4* où ʿAbd 'Al-

lah 'Ansārī (m. 1089) donne un schéma exposant les étapes que le disciple soufi doit franchir pour arriver à l'Unification. Ici encore, tous les termes utilisés sont issus du Qurān (voir références sur la figure où le chiffre romain renvoie au chapitre et le chiffre arabe au verset correspondants).

Les exemples sont nombreux[23].

Cela n'a pas empêché le soufisme de forger des termes qui lui sont propres ou même d'utiliser à l'occasion un langage aristotélicien (ex. : Ibn Sabʿīn) ou platonicien (Ibn ʿArabī).

Il ne faut y voir aucune influence d'ordre extérieur car ce serait méconnaître la nature du soufisme ; celui-ci est essentiellement expérientiel et non théorique.

Il est vrai que le soufisme s'est toujours fondé sur le texte coranique et sur le Ḥadīth, mais son expérience vécue a justement pour effet de faire saisir à l'âme du disciple des vérités (Haqā'iq) voilées (cachées) au commun des croyants. Pour les soufis, l'exposé de ces vérités, tout en trouvant ses termes directs dans le langage coranique, peut aussi, dans certaines conditions, s'adapter à d'autres langages lorsque ceux-ci sont l'expression de courants culturels pouvant s'intégrer dans la Tradition islamique. Ce fut notamment ce qui eut lieu à l'époque abbasside en Orient et dans l'Andalousie ummeyade.

Pour la typologie des âmes, nous retrouvons cette pluralité de langages pour l'expression d'une même réalité : le premier d'obédience néo-aristotélicienne (ou platonicienne), le second strictement coranique.

Cette typologie se dédouble en deux sortes d'expression du soufisme. Celle des soufis dit Aḥadiyyūn (de Aḥadiyyah : unité métaphysique) qui dévoilent sous un langage qui peut sembler parfois « philosophique » des

vérités spirituelles (´Ḥaqā´iq), et celle des soufis Muḥammadiyyun qui s'en tiennent à une formulation plus proche de la compréhension du commun.

Mais l'expérience qui sous-tend ces diverses formulations étant la même nous retrouvons dans leur structure un même symbolisme fondamental, celui de l'irradiation de l'Un dans le multiple représenté en général par le chiffre sept.

Parallèlement aux sept degrés de l'âme Mūlay ʿAbd El Qādir décrit d'une manière correspondante les sept types de voyages entrepris par chacune de ces âmes, les mondes qu'elles traversent, leurs degrés d'intériorité dans l'être, leurs états spirituels et leurs lumières respectives, chacune de ces lumières se manifestant sous une couleur déterminée constituant ainsi autant d'irradiations de la seule lumière incolore, principe de toutes les autres lumières (voir figure 2, p. 47).

Figure 1

جدول صفات الأنفس السبعة						
صفات نفس الكاملة	صفات نفس المرضية	صفات نفس الراضية	صفات نفس المطمئنة	صفات نفس الملهمة	صفات نفس اللوامة	صفات نفس الأمارة
جميع ما ذكر من الصفات الحسنة والله أعلم	حسن الخلق وترك ما سوى الله واللطف بالخلق والتقرب الى الله تعالى والتفكر فى عظمته والرضا بما قسم الله	الزهد والاخلاص والورع وترك مالا يعنيه من جميع الأشياء والوفاء	الجود والتوكل والحكم والعبادة والشكر والرضا	السخاوة والقناعة والعلم والتواضع والتوبة والصبر وتحمل الأذى	اللوم والفكر والقبض والعجب والاعتراض	البخل والحرص والأمل والكبر والشهرة والحسد والغفلة

Attributs des septs degrés de l'âme.

D'après Mūlay ʿAbd El Qādir El Jilānī, *El Fuyūḍāt Er. Rabbāniyyah.*

Figure 2

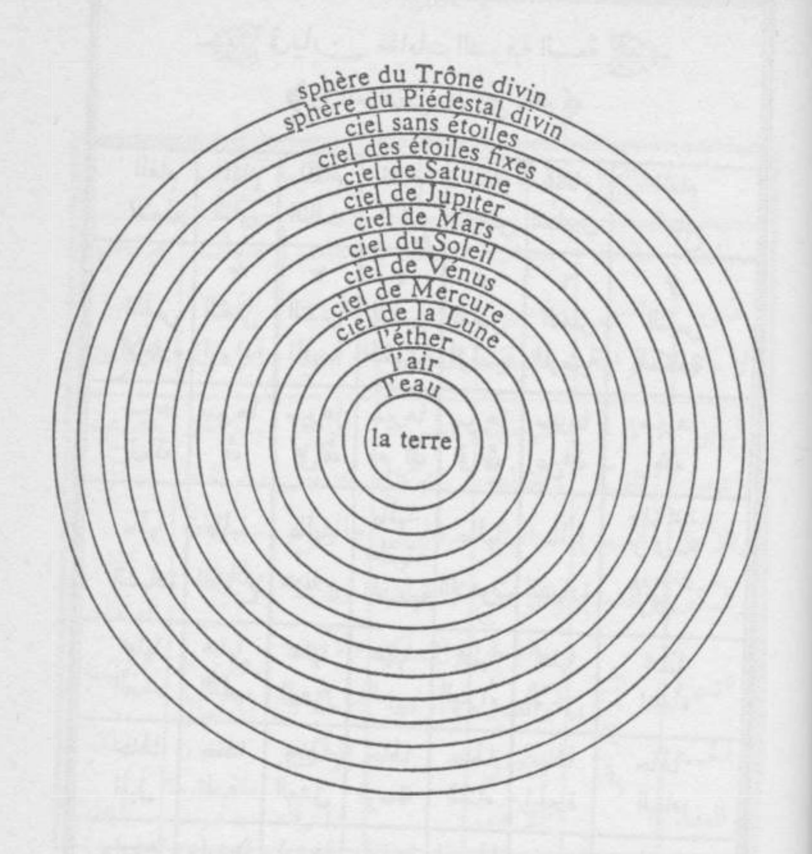
في بيان مقامات الصوفية السبعة

وأسماء النفس فى كل مقام

المقام الاول	المقام الثانى	المقام الثالث	المقام الرابع	المقام الخامس	المقام السادس	المقام السابع
١ النفس الامارة	٢ النفس اللوامة	٣ النفس الملهمة	٤ النفس المطمئنة	٥ النفس الراضية	٦ النفس المرضية	٧ النفس الكاملة
سيرها إلى الله	سيرها لله	سيرها على الله	سيرها مع الله	سيرها فى الله	سيرها عن الله	سيرها بالله
عالمها الشهادة	عالمها البرزخ	عالمها اللاهلاج	عالمها الحقيقة المحمدية	عالمها اللاهوت	عالمها الشهادة	عالمها كثرة فى وحدة ووحدة فى كثرة
محلها الصدر	محلها القلب	محلها الروح	محلها السر	محلها السرائر	محلها الاخفى	محلها الخفاء
حالها الميلى	حالها المحبة	حالها العشق	حالها الوصلة	حالها الفناء	حالها الحيرة	حالها البقاء
واردها الشريعة	واردها الطريقة	واردها المعرفة	واردها الحقيقة	ليس لها وارد	واردها الشريعة	واردها جميع ماذكر
نورها أزرق	نورها أصفر	نورها أحمر	نورها أبيض	نورها أخضر	نورها أسود	نورها ليس له لون

Les sept stations des soufis et l'épiphanie de l'âme en chacune d'elles.

D'après Mūlay ʿAbd El Qādir El Jilānī, *El Fuyūḍāt Er. Rabbāniyyah.*



Les sphères célestes dans la cosmologie d'Ibn ʿArabī.

X	SUPREMES DEMEURES	
100	unification	III, 18
99	concentration	VIII, 17
98	esseulement	XXIV, 25
97	dépouillement	XX, 12
96	découverte	IV, 100
95	déguisement	VI, 9
94	réalisation	II, 260
93	subsistance	XX, 72
92	anéantissement	LV, 26
91	connaissance	V, 86

VIII	SAINTETE	
80	fermeté	XXX, 60
79	absence	XII, 84
78	submersion	XXXVII, 103
77	expatriement	XI, 116
76	soupir	VII, 143
75	secret	XI, 33
74	liesse	X, 58
73	pureté	XXXVIII, 47
72	un instant	XX, 40
71	coup d'œil	VII, 143

IX	REALITES	
90	séparation	III, 28
89	union	LIII, 8
88	lucidité	XXXIV, 23
87	ivresse	VII, 143
86	élargissement	XLII, 11
85	empoignement	XXV, 46
84	vie	VI, 122
83	vision	XXV, 45
82	contemplation	L, 37
81	dévoilement	VII, 143

V	PRINCIPES	
50	voie passive	XXVIII, 86
49	richesse	XCIII, 8
48	pauvreté	XXXV, 15
47	se rappeler Dieu	XVIII, 23
46	intimité	II, 186
45	incertitude	LI, 20
44	bienséance	IX, 112
43	volonté	XVII, 84
42	résolution	III, 160
41	propos	IV, 100

VI	VALLEES	
60	préoccupation	LIII, 17
59	quiétude	LXXXIX, 27
58	sakinah	XLVIII, 4
57	inspiration	XXVII, 40
56	révérence	LXXI, 13
55	sagacité	XV, 75
54	clairvoyance	XII, 108
53	sagesse	II, 269
52	science	XVIII, 65
51	bien-agir	LV, 60

VII	ETATS MYSTIQUES	
70	goût	XXXVIII, 49
69	éclair	XX, 10
68	affolement	VII, 143
67	stupeur	XII, 31
66	extase	XVIII, 14
65	soif	VI, 76
64	anxiété	XX, 84
63	nostalgie	XXIX, 4
62	jalousie	XXXVII, 33
61	amour	V, 54

I	DEBUTS	
10	audition	VIII, 23
9	ascèse	XXIII, 58
8	fuite	LI, 50
7	se mettre hors de péril	XXII, 78
6	méditation	XL, 13
5	réflexion	XVI, 42
4	résipiscence	XXXIX, 53
3	examen de conscience	LIX, 18
2	retour à Dieu	XLIX, 11
1	éveil	XXXIV, 46

II	PORTES	
20	aspiration	XXI, 90
19	espérance	XXXIII, 21
18	se consacrer à Dieu	LXXIII, 8
17	scrupule	LXXIV, 4
16	renoncement	XI, 85
15	tranquillité	XXII, 34
14	humilité	LVII, 16
13	sollicitude	LII, 26
12	crainte	XVI, 50
11	tristesse	IX, 92

III	COMPORTEMENTS	
30	soumission totale	IV, 65
29	confiance	XXVIII, 7
28	s'en remettre à Dieu	XL, 44
27	s'appuyer sur Dieu	V, 23
26	rectitude	XLI, 6
25	amendement	VI, 76
24	sincérité	XXXIX, 3
23	respect	XXII, 29
22	fixer son attention	IX, 10
21	vigilance	LVII, 27

IV	MŒURS VERTUEUSES	
40	largesse	VII, 155
39	générosité du cœur	XVIII, 13
38	modestie	XXV, 63
37	caractère	LXVIII, 4
36	préférence	LIX, 9
35	vérité	XLVII, 21
34	pudeur	XCVI, 14
33	gratitude	XXXIV, 13
32	satisfaction	LXXXIX, 27
31	constance'	XVI, 127

D'après ʿAbd Allah El 'Ansārī el Harawī, *in* L. Bakhtiar, *Le Soufisme.*

CHAPITRE IV

« LA GRANDE ET LA PETITE INTELLIGENCES »

On rapporte la parole suivante du Prophète (صلم) : « La première chose que Dieu créa fut le ʿAql [l'intellect]. Dieu lui dit " approche " et il s'approcha, puis Il lui dit " lève-toi ", et il se leva. Dieu dit alors : " Par Ma puissance et Ma grandeur, Je n'ai rien créé qui me soit plus cher que toi, par toi Je prends et par toi Je donne." »

C'est là, nous dit Ibn ʿAjība, la « grande intelligence », appelée plus couramment dans le langage soufi l' « intellect premier », de la lumière de laquelle découle la « petite intelligence » « comme la lumière lunaire découle de la lumière solaire [1] ».

La petite intelligence dont il s'agit ici est le point de contact de la faculté régulatrice et cogitative avec l'âme parlante. Nous avons vu également que cette faculté est ce qui distingue l'être humain en tant que celui-ci est, selon une parole classique, un « animal parlant » (Hayawān Nāṭiq).

La petite intelligence est-elle la raison ?

Avant de répondre à cette question, il faudrait rappeler un certain nombre de choses. Dans la cosmogonie soufie, l'univers est considéré comme un ordre hiérarchique dans lequel les éléments supérieurs contien nent principiellement ceux qui leurs sont subordonnés

Cet ordre hiérarchique se retrouve aussi bien au niveau des noms divins que dans leurs reflets créaturiels ; ainsi en est-il de la procession des mondes ou présences divines.

La multiplicité des êtres converge cependant vers l'indifférenciation principielle de l'unité métaphysique (El Aḥadiyyah). Inversement, par l'effet d'une émanation, d'une « effusion très sainte » (El Fayḍ El Aqdas), le monde est existentié à partir de cette unité.

Chaque âme a une intelligence et comme il y a une procession des âmes découlant de leur plus ou moins grande proximité du principe divin (ou, ce qui revient au même, de leur degré de connaissance du principe) il y a donc nécessairement une hiérarchie des intelligences (ou intellects) allant de la petite intelligence à l'intellect premier (El ʿAql El Awwal), l'équivalent de la grande intelligence d'Ibn ʿAjība (El ʿAql El Kabīr).

Cette procession des intellects est d'ailleurs implicitement décrite par Ibn ʿAjība de la façon suivante : « ... la lumière de la petite intelligence ne cesse de croître grâce à l'obéissance [à la loi révélée], aux exercices spirituels et à la purification des passions, jusqu'à ce que le serviteur pénètre dans la station de la vertu parfaite [El-Iḥsān] et que se lève en lui le soleil de la gnose [ʿIrfān] ; sa lumière se résorbe alors dans la lumière de la grande intelligence, comme la lumière de la Lune disparaît au lever du Soleil [2] ».

Revenons maintenant à notre question de savoir si la petite intelligence est la raison.

Dans le langage du Shaykh Ibn ʿAjība, la raison serait la petite intelligence dans son état de croissance le plus faible. Elle se présente alors sous un aspect inné (en puissance chez tout être humain) et un aspect acquis qui sera fait « des expériences, exercices et épreuves [3] ».

Mais nous ajouterons que, même ainsi, il y a une distinction à faire en ce qui concerne l'objet (ou le but) de la raison et de l'intelligence. Et c'est là à notre avis une distinction fondamentale.

La raison a pour objet l'établissement de lois dérivées des manifestations de la nature, ou de la nécessité apodictique (principe de la raison suffisante).

L'intellect a pour objet la connaissance spirituelle comme cela ressort de la définition donnée plus haut par Ibn 'Ajība.

On dira en Islam que la raison est tournée vers « ce monde » (Ad. Duniā) et que l'intellect est tourné vers l'au-delà (El Akhīrah). Un verset coranique appuie cette affirmation : « Ils [les incroyants] connaissent l'extérieur de la vie de ce monde alors que par rapport à l'au-delà ils sont inconscients » (Qurān, VIII, 31).

En termes psychologiques, nous pourrions dire que la raison est une intelligence extravertie.

El Ghazzalī et Ibn Khaldūn se sont faits les porte-parole, interprètes et critiques des débats d'idées et des oppositions, souvent virulentes, qui ont leurs sources selon eux dans la confusion entre les deux domaines respectifs de l'intellect et de la raison.

Ce que ces deux auteurs reprochent aux philosophes hellénisants (El Falāsifah), c'est de se baser sur les lois de la raison pour traiter de sujets dont le domaine dépasse manifestement la raison en tant que telle (comme la *Théodicée* [El Ilahiyāt]). Cette critique des philosophes sera toujours celle de l'incursion illégitime des règles de la logique dans ce qui ne relève pas du monde sensible.

Inversement, Ibn Khaldūn dira que les abstractions mentales (abstraction au deuxième degré), à partir desquelles les philosophes ont construit leur système, sont inapplicables pour la compréhension des phénomènes

naturels. Il excepte le cas où l'abstraction reste en relation directe avec les substances individuelles étudiées. Auquel cas, écrit-il : « Le jugement porté alors est vrai et vérifiable, car les premiers intelligibles [expression des philosophes pour désigner l'abstraction opérée à partir des phénomènes observables] sont susceptibles d'être en conformité avec la réalité extérieure à cause de leur accord de base avec elle[4]. »

Mais il est encore une autre critique fondamentale qu'Ibn Khaldun adresse aux philosophes : « En se bornant à affirmer l'existence de la [première] intelligence, sans se soucier de ce qui se trouve au-delà, ils firent comme ces naturalistes qui se contentent d'affirmer l'existence des corps sans se préoccuper de révélation ou d'intelligence, pensant qu'au-delà des corps, il n'existe rien d'autre dans l'ordre divin[5]. »

Les critiques formulées par El Ghazzalī et Ibn Khaldūn relèvent malgré tout d'une tendance plus proche de la théologie scolastique que du soufisme. Du côté soufi, Ibn Sab'īn (m. 1270) fera une critique acerbe des philosophes, n'épargnant qu'El Farābī car justement celui-ci avait rejeté ses prétentions philosophiques et s'était converti à la fin de sa vie à la vie ascétique. Ibn Sab'īn s'exprimait pourtant dans une terminologie aristotélicienne. Après lui, Ibn Arabī, toujours en Andalousie, sera surnommé le « fils de Platon » (Ibn Aflatūn).

Or, l'orthodoxie de ces personnages du soufisme est incontestable. Jamais un maître soufi ne remit leur autorité en question. Qui sont-ils s'ils ne sont ni philosophes ni théologiens scolastiques ? Ils sont bien sûr avant tout des maîtres (Shuyūkh) du soufisme, mais possèdent en outre une originalité qu'il nous reste à préciser.

A la différence des théologiens scolastiques qui développèrent une argumentation pour réfuter des sys-

tèmes philosophiques, ils abordèrent ces dernières d'un point de vue ontologique, ce qui leur permit, tout en reconnaissant leurs vérités intrinsèques, de les intégrer dans l'ensemble plus vaste d'exposés spirituels correspondant aux différents degrés de la réalisation initiatique propre au soufisme.

Certaines ressemblances entre les exposés des soufis et des philosophes sont frappantes. Nous avons mentionné plus haut la procession des différentes sphères chez Ibn 'Arabi (voir *figure 3,* chapitre III).

Voilà comment, selon El Fārabi, a lieu le processus de la création : « La création prééternelle... est faite par l'intermédiaire de dix intellects émanés les uns des autres ; les neuf premiers produisent chacun, outre l'intellect qui lui est immédiatement subordonné, une des sphères célestes, à laquelle il donne ses formes. Celles-ci constituent en même temps l'âme de la sphère. Le dixième, l'intellect actif, régit les âmes d'ici-bas ; divisées, entravées par la matière [6]. »

On retrouve pratiquement la même procession des intellects chez le soufi Suhrawardi [7].

Mais les doctrines d'ensemble des soufis et philosophes diffèrent cependant par des aspects essentiels :

— Pour les soufis, les intellects, bien que se situant en dehors des conditions du temps et de l'espace, sont contingents (Muḥdat) par rapport à l'être divin *ab aeterno* (Qadīm), seul être nécessaire.

— Les soufis ne croient pas comme les philosophes que l'être humain puisse, par l'exercice de la vertu et de la raison, arriver à la connaissance métaphysique sans s'appuyer par ailleurs sur la révélation divine et suivre le chemin tracé par les prophètes.

— Ils estiment nécessaire (sauf exception) le compagnonnage (Ṣuḥbah) d'un maître sous la guidance duquel le disciple parvient à une réalisation spirituelle

qui dépasse le domaine du savoir théorique : « La petite intelligence ne cesse de se développer, écrit Ibn ʿAjība, jusqu'à la puberté, d'aucuns disent jusqu'à l'âge de quarante ans. Cependant le serviteur peut s'attacher au médecin [dénomination courante pour le Shaykh, " médecin des âmes "] et celui-ci le traitera jusqu'à le faire parvenir à l'Intelligence suprême. Alors, il comptera parmi les grands saints, mais c'est de Dieu que vient toute grâce[8] ! »

CHAPITRE V

DE LA SCIENCE

La relation entre intellect et raison nous amène à traiter de la question du rapport entre la connaissance métaphysique soufie et les sciences basées sur l'exercice de la raison (sciences de la nature, mathématiques, logique, etc.).

Nous avons vu que, dans l'ordre de la manifestation, la raison est considérée comme procédant de l'intellect et lui est donc subordonnée.

Partant de là, les soufis établiront une relation analogue entre science rationnelle et connaissance initiatique.

Le passage de l'ordre intellectuel à l'ordre rationnel sera donc analogiquement le passage d'une connaissance métaphysique (dans le sens soufi et non pas philosophique) à une connaissance physique (de *physis* = nature).

Cela peut s'effectuer selon deux dimensions différentes :

— Celle d'une relation « verticale » reliant dans le sens hiérarchique défini plus haut les différents plans de l'être entre eux jusqu'au niveau du monde sensible (ʿĀlamu El Ḥiss).

— Celle d'une relation « horizontale » analysant dans le temps et l'espace les relations de cause à effet entre les différents éléments de la nature.

Nous avons un exemple du premier cas (de la dimension « verticale ») dans l'usage qui était fait des sciences cosmologiques (astrologie, alchimie, science des lettres, géométrie symbolique, arithmologie, etc.) comme support à l'expression de réalités (Haqā'iq) métaphysiques.

Ces sciences, en vertu de l'analogie établie entre les différents plans de l'être (analogie justifiée par l'identité essentielle de ces différents plans), se référaient dans un langage propre au monde sensible à des niveaux d'être d'ordre spirituel.

En cela, ce langage est essentiellement symbolique. Les exemples sont nombreux chez Ibn 'Arabī, Jabir b. Hayyān (le Gerber des Latins) ou encore dans l'encyclopédie des Ikhwān Eṣ. Ṣafā' (les frères de la pureté).

La méthode d'exposition ici n'est donc pas déductive mais analogique.

Il existait aussi un usage différent de ces sciences, qui consistait à aller dans le sens inverse, depuis les principes spirituels jusqu'à leurs applications sur le plan sensible.

Ibn Khaldūn écrit : « El Būnī ainsi que El Arabī, et d'autres qui les ont suivis, ont rédigé un grand nombre d'ouvrages à propos de cette science [simiyya]. Celle-ci a pour fin et pour résultat de donner aux âmes saintes le pouvoir d'agir sur le monde de la nature à l'aide des noms excellents [de Dieu] et de certains mots à vertus divines, [mots] qui se composent de lettres renfermant les qualités secrètes se trouvant dans l'univers [1]. »

Cette méthode ne relève pas d'un procédé rationnel : « Il ne faut pas s'imaginer, dit El Būnī, que le secret des lettres est une chose que l'on puisse connaître grâce au raisonnement ; on n'y arrive que par la voie de la contemplation et la faveur divine [2]. »

La simiyya dont il est question ici est donc le résultat de l'application d'une connaissance d'ordre spirituel sur le plan sensible. Elle se distingue en cela des « recettes » magiques que l'on peut retrouver dans l'art des talismans ou dans certains procédés astrologiques.

Ibn Khaldūn reconnaît à ces recettes la faculté de s'appuyer sur des principes justifiés par la nature mais les condamne comme incompatibles avec les dogmes de la religion.

Son jugement est plus nuancé en ce qui concerne la simiyya dont il stigmatise cependant les dangers.

Ibn Khaldūn, ce qui peut à l'heure actuelle sembler curieux, avait peu de considération pour le savoir de naturalistes classiques de l'Islam médiéval comme Jābir Ibn Hayyān maître incontesté de l'alchimie, ou encore d'Ahmed El Majritī dont Ibn Ali'usaībiya écrivait qu'il était à son époque « le premier mathématicien de l'Espagne ».

En fait, le jugement d'Ibn Khaldūn est ici le même envers ces savants qu'envers les philosophes hellénisants (El Falāsifāh, voir chapitre I). Il leur reprochait d'utiliser des principes relevant d'une doctrine métaphysique incomplète.

Ce qui les conduisait à un polythéisme caché consistant à déifier, sous la forme de causes premières, des éléments créés, comme l'influence des astres, des âmes célestes, etc. : « On croyait, écrivait-il, à des impressions provenant d'un autre que Dieu et servant à établir une liaison entre l'acte [de la magie] et les ascendants stellaires ; on observait la position des planètes dans les signes du Zodiaque, afin d'obtenir l'influence dont on avait besoin[3]. »

Mais il ne semble pas qu'Ibn Khaldūn établisse la différence ici entre cette utilisation du langage des sciences cosmologiques en tant que langage symboli-

que tel qu'il fut utilisé par Ibn ʿArabī et l'utilisation inverse de la connaissance des principes spirituels vers leur application sensible telle qu'on peut la trouver chez El Būnī. Cette dernière se différencie à son tour, nous dit Ibn Khaldūn, de la possibilité que Dieu concède à certains soufis d'exercer une influence sur les choses de ce monde. Ce que Ibn Khaldūn reproche à El Būnī ainsi qu'à ceux qui l'ont suivi, c'est de rechercher une systématisation, de chercher à tirer des lois permettant d'utiliser à volonté la vertu des noms divins et des astres pour influencer le monde des éléments.

Toutes ces sciences, nous dit Ibn Khaldūn, ont leur origine dans la réalisation métaphysique des soufis qui leur aurait permis de « reconnaître comment et dans quel ordre les êtres qui existent procédèrent de l'[Être] unique[4] ».

La critique d'Ibn Khaldūn et la différence qu'il établit entre la connaissance soufie et les sciences cosmologiques nous éclairent davantage sur les raisons du rejet des doctrines des philosophes musulmans inspirés des Grecs.

Ceux-ci professaient des doctrines qui, comme nous l'avons vu, étaient avant tout incomplètes du point de vue métaphysique puisqu'elles ne remontaient pas à l'être nécessaire mais s'arrêtaient à l'Intelligence créatrice.

Elles mettaient en cause certains éléments de la base légale de la religion (Qurān et Sunna).

Mais surtout, et c'est ce qui nous apparaît maintenant, ils utilisaient une doctrine dont ils n'avaient pas réalisé effectivement les niveaux d'être qu'elle prétendait décrire.

Cette doctrine était alors susceptible de tous les abus et notamment d'être détournée vers des fins antireligieuses.

El Būnī voulut donner une base strictement légale à la science qu'il établit.

Elle devrait selon lui être utilisée à des fins licites.

Cela ne suffit pas à détourner de lui l'anathème d'Ibn Khaldūn ainsi d'ailleurs que de certains soufis comme le Shaykh El Shadhili.

Le processus de descente des principes spirituels vers des plans de plus en plus rapprochés du monde sensible est en même temps celui du transfert de la magie à des niveaux où elle recherchait des causes de plus en plus proches de ce monde.

Au niveau sensible, nous sommes dans le domaine de la nature élémentaire qui, écrit Ibn ʿArabī, « détermine l'agencement des corps physiques, ainsi que des causes efficientes de la croissance, du développement et de l'expansion, comme celles de la décroissance parmi les corps qui subissent ces effets [5] ».

Le dernier rapport des dyades ciel/terre est celui qui finit par établir une relation directe entre l'influence des astres (ciel) et le monde des éléments (terre).

« La principale conséquence de ce déplacement, écrit A. Rachid, est dans le fait que de nouvelles possibilités d'action s'offrent à l'homme. La connaissance des rapports entre le ciel et la terre permet à l'homme de mieux agir dans le monde physique. Et cette tâche pratique que l'on s'assigne est le trait le plus marquant du nouveau savoir [6]. »

Dans le Moyen Age européen, riche de contacts entre musulmans et chrétiens dans le domaine scientifique, nous retrouvons encore chez un auteur comme R. Bacon cette conception d'une double dimension, verticale et horizontale, du savoir.

Décrivant certains volets de l'*Opus majus,* A. Rachid écrit : « La recherche de la vérité a lieu suivant deux mouvements, l'un vertical et l'autre horizontal. Le

mouvement vertical est analogique, c'est celui du renvoi symbolique des objets du monde physique au monde divin que ces objets permettent de déchiffrer. Le mouvement horizontal consiste à comparer des objets du monde physique entre eux afin d'aboutir à la vérité à partir de la répétition et de l'accumulation des faits : c'est l'expérience, au sens de Bacon. »

La priorité donnée plus tard à la relation causale et à l'expérimentation (que développera un autre Bacon au XVIIe siècle) marquera le développement définitif de la science sur un plan strictement horizontal, orientation inaugurée par la « révolution » copernicienne.

Schématiquement, il semble bien que l'Occident européen ait justement pris cette direction, celle de la suprématie de la raison et de l'idéal extraverti.

Inversement, le XVIe siècle sera dans l'Occident maghrébin, par exemple, celui d'une expansion des confréries soufies dont l'idéal est le développement de l'intelligence dans le sens introverti d'une connaissance de soi-même.

L'éthique musulmane et soufie, bien que conférant à l'intellect la prééminence sur la raison, n'en a pas moins pour but idéal de mettre chaque chose à sa place dans un rapport que la doctrine soufie présente comme étant celui de la Haqiqah (vérité divine) et de la Shari'ah (loi religieuse extérieure).

La relation verticale qui avait prévalu pendant tout le Moyen Age islamique avait donc, lorsqu'elle était appliquée au domaine de la nature, tendance à ne pas prendre en considération les relations causales « horizontales » des éléments naturels entre eux, mais leur caractère spécifique, individuel dans sa relation avec une essence spirituelle.

Cette perception est difficilement réalisable pour des hommes d'un autre siècle et d'une autre culture.

H.A.R. Gibb écrit : « La mentalité arabe, qu'elle touche au monde extérieur ou aux opérations de la pensée, ne peut se libérer de son penchant invincible à envisager les événements concrets séparément et individuellement. »

A mon sens, voici l'un des facteurs principaux de ce « manque de sens de la loi » considéré par le professeur Mac Donald comme le « caractère distinctif de l'Oriental ».

Ce même auteur constate cependant plus loin « que les Arabes, et avec eux les musulmans en général, furent forcés de se méfier de tous les concepts universels abstraits ou *a priori*, tels que celui de la « loi de la nature » ou de la « justice idéale ».

Ils les stigmatisèrent (non sans justesse) comme procédant du « dualisme » ou d'un « matérialisme fondé sur des modes de pensée erronée d'où devait résulter peu de bien et beaucoup de mal[7] ».

Ce manque du sens de la loi de l'Oriental résultait donc d'une conception différente de l'être et de la science.

CHAPITRE VI

SHARĪʿA ET ḤAQĪQA

Le rapport de l'intellect et de la raison est aussi celui de la vérité principielle au monde manifesté ; Ibn 'Ajība appelle le premier le monde de la « Puissance » (El Qudra), et le second le monde de la « Sagesse » (El Ḥikma).

Dans sa description de la Qudra et de la Ḥikma, Ibn Ajība fait apparaître cette dernière comme étant le monde des conditions du monde sensible, de ses lois naturelles, de l'évidence des relations entre ses causes et ses effets.

Dans son glossaire, il donne la définition suivante : « Par " sagesse ", on entend le recouvrement (tasattur) de la puissance par l'existence (wujūd) des causes occasionnelles et efficientes (el asbāb wa'l'ʿilāl) [1]. »

Quant au monde de la « puissance », il est au-delà de toute limitation et, partant, de la raison humaine. Il est le monde de la liberté absolue, divine : « Les secrets des initiés s'agitent au milieu de son océan (l'océan de la Qudra) ; les cœurs des gnostiques ne connaissent pas la quiddité de sa grandeur, le point extrême où ils peuvent arriver est l'effarement et la perplexité puis ils s'établissent dans la Présence (divine) [2]. »

Dans son glossaire, Ibn ʿAjība définit la Qudra comme suit : « Par la " puissance " (qudra), on entend

la manifestation des choses conformément à la volonté divine (irāda)[3]. »

Ces deux mondes sont donc sans commune mesure. Ils représentent ce que les soufis appellent l'« apparent » (Eẓ. Ẓāhir) qui est le monde de la sagesse, et le « caché » (El Bāṭin) qui est le monde de la puissance.

La véritable cause de ce qui apparaît dans le monde de la sagesse ne se trouve pas dans ce dernier mais dans le monde de la puissance et s'identifie en tant que telle à la volonté divine. Les causes (et les effets) qui apparaissent dans le monde de la sagesse sont secondaires, occasionnelles.

L'habitude (El ʿĀda) qui, dans le monde de la sagesse, rattache ces causes occasionnelles (Asbāb) aux effets qui s'ensuivent, est justement ce qui constitue le masque du monde de la Qudra. Ce masque est l'existence des lois, des règles qui, s'établissant à partir des causes occasionnelles et efficientes, voilent ainsi la « raison » de la perception du véritable agent (El Fāʿil) qui n'est autre que Dieu.

Il est donc tout à fait vain de vouloir comprendre la face cachée du monde, El Qudra, en se servant de la raison humaine qui est faite pour saisir les lois du monde de la sagesse, de l'apparent mais pas au-delà.

De là, nous l'avons vu, le refus d'Ibn Khaldūn et de Ghazzalī des systèmes philosophiques qui prétendent traiter de la théodicée (El Ilāhyāt) en se fondant sur la raison spéculative.

La Qudra et la Hikma correspondent à deux perspectives différentes ; la première est celle de la vérité principielle (El Ḥaqīqa) et la seconde celle de la vérité relative et contingente du monde créé (El Sharīʿa).

Bien que le mot Sharīʿa signifie, en premier lieu, la loi religieuse révélée, il est souvent étendu chez les soufis à tout ce qui relève d'une adaptation de la vérité divine à un point de vue humain.

Il est aussi tout ce que saisit ce point de vue humain lui-même (ou encore tout ce que peut saisir la raison, faculté distinctive de l'humain en tant que tel).

Les préceptes religieux, les lois et les règles sociales, les lois de la nature, tout cela relève de la Sharī'a.

Dans la perspective d'une pédagogie initiatique, la Sharī'a est considérée comme le début et la fin de la voie initiatique. Au terme de la voie, en effet, l'adepte doit être, comme disent les soufis, « intérieurement avec Dieu (El Ḥaqq) et extérieurement avec les hommes (El Khalq) », réalisant ainsi en lui-même l'identité essentielle entre créateur et créatures.

Personnifiant le monde de la Ḥikma et celui de la Qudra, Ibn 'Ajība nous expose comment, pour le disciple, ces deux mondes entrent dans un rapport nécessaire : « La Qudra dit à la Ḥikma : " Tu es sous ma domination et ma libre volonté, tu ne fais que ce que je veux et il ne sort de toi que ce que je veux ; si tu essaies de t'opposer à moi je t'oblige, si tu essaies de me devancer je te rejoins. " La Ḥikma dit à la Qudra : " Tu es sous mes préceptes et mes interdits [Amrī wa Nahyī]. Si tu désobéis, je te corrige et s'il le faut, je te combattrai [wa Rubbamā Qataltuk][4]. " »

Cette dernière phrase fait allusion au cas d'El Ḥallāj et ceux qui, comme lui, ont été condamnés à mort par la loi religieuse, pour avoir parlé en public de vérités spirituelles qui paraissaient incompatibles avec les préceptes de la Sharī'a.

Le terme de « sagesse » (Ḥikma) est employé ici par Ibn 'Ajība pour désigner le caractère ordonné du monde de la nature, ordre qui permet à la raison humaine d'en déduire des lois.

« Les fruits que tu récoltes sont ceux que tu as plantés ; ainsi le veut la coutume du temps[5]. »

Cet ordre est le signe extérieur de la sagesse divine.

Cette sagesse extérieure n'a cependant aucun caractère nécessaire mais dépend elle-même de la Volonté divine, du monde de la Qudra.

La raison humaine peut s'appliquer à une lecture « horizontale » liant les causes occasionnelles à leurs effets. Mais elle ne peut accéder à une connaissance de la sagesse intérieure et de la Volonté divine qui sont les causes véritables de la création.

Chez Ibn ʿAjība, comme avant lui chez Ibn Khaldūn, toute la doctrine s'articule autour d'un clivage essentiel séparant l'extérieur de l'intérieur, la Sharīʿa de la Ḥaqīqa.

L'extérieur est le partage des gens du commun (El ʿAmma) l'intérieur est celui de l'élite (El Khāṣṣa).

Une fois cette distinction majeure établie, il est distingué dans la deuxième catégorie entre l'élite et l' « élite de l'élite » (Khāṣṣatu El khāṣṣa).

Cette division ternaire se retrouve à travers toute l'œuvre d'Ibn ʿAjība et a pour prototype la distinction entre Sharīʿa et Ḥaqīqa, la Tarīqa (la voie initiatique) liant la première à la seconde.

Les gens du commun ne connaissent que l'extérieur des choses et se trouvent au niveau de la Sharīʿa.

L'élite est composée de ceux qui, après avoir connu la Ḥaqīqa, ne connaissent également rien d'autre que cette dernière.

L'élite de l'élite est composée de ceux qui, après avoir connu la Ḥaqīqa, reviennent à la Sharīʿa. Ils voient ainsi l'unité (El Ḥaqīqa) dans la multiplicité (le monde de la Sharīʿa) et la multiplicité dans l'unité. Arrivés à ce stade, l'état de l'élite paraît en tous points semblable à celui des gens du commun.

Ils ne font montre d'aucun état exceptionnel, se pliant aux préceptes de la loi religieuse, à ceux de la nature et de la société.

Cet état spirituel que les soufis disent être celui du Prophète Muḥammad et de ses compagnons reste l'idéal à atteindre pour les disciples.

Reste la voie initiatique elle-même (Et-Tarīqa). Sur ce point, la plupart des traités soufis sont essentiellement d'ordre pédagogique.

Ils cherchent surtout à éclairer sur la nature de la voie soufie, sur la nécessité du Shaykh, sur les rapports avec la Sharī'a, etc.

Depuis Ibn Khaldūn, nous n'avons pas vu apparaître au Maghreb de Shaykh soufi exposant comme Suhrawardi en Orient ou Ibn 'Arabī en Occident la doctrine soufie sous la forme d'une procession cosmogonique détaillée.

Celle-ci décrivant une structure verticale reliant la vérité principielle au monde sensible apparut, à notre avis, à des périodes précises de l'histoire musulmane. Celle où le monde musulman devint le confluent de diverses cultures.

Cette structure verticale était reproduite alors dans des domaines aussi différents que la philosophie, les sciences de la nature, et jusque dans la structure sociale elle-même.

La comparaison du système de classification des sciences d'un savant représentatif de l'époque classique comme El Fārabi avec celui d'un savant qui annonce déjà une ère nouvelle comme Ibn Khaldūn, est significative : alors que chez le premier il y a une classification continue allant des sciences du langage à la métaphysique qui, dans une de ses branches, est la « connaissance des êtres non corporels, de leurs qualités et de leurs caractères, conduisant à la connaissance de la vérité, c'est-à-dire de Dieu, dont la vérité est un des noms [6] ». Chez le second, la classification est donnée sous une forme duelle : sciences philosophiques et

intellectuelles d'un côté, sciences transmises, de l'autre, le soufisme étant classé dans cette dernière catégorie.

Il est cependant bien entendu que s'il est possible d'établir ainsi différents types de soufisme, cette typologie n'affecte en rien l'expérience initiatique elle-même mais uniquement son expression extérieure, sa coloration particulière en fonction des lieux et de l'époque.

Les soufis eux-mêmes disent dans ce sens du soufisme qu'il est « le fils de son temps » : Ibnu Waqtihi.

Cela dit, depuis Ibn Khaldūn, Sharī'a et Ḥaqīqa, bien que se complétant nécessairement, sont présentés (d'un point de vue extérieur) comme des domaines autonomes, séparés, ayant chacun ses convenances et ses lois propres.

Depuis cette époque, en dehors des exposés à portée pédagogique, l'accent est mis sur la nécessité de poursuivre effectivement la voie initiatique et non pas seulement d'en avoir une connaissance livresque.

Inversement, ce qui frappe dans ce que nous avons appelé une structure de type vertical, c'est que les sciences sont nettement hiérarchisées, graduées de façon continue depuis les plus élémentaires jusqu'aux connaissances d'ordre spirituel. L'encyclopédie des Ikhwān Eṣ. Ṣafā' est caractéristique à cet égard.

Il semble que ce que l'on a appelé la décadence musulmane, marquée par l'effondrement de ces structures verticales, n'ait été en réalité qu'un changement de perspective.

Si, depuis l'époque médiévale, les sciences philosophiques et naturelles ont bel et bien disparu, la connaissance intérieure spirituelle, qui du point de vue soufi en représente le sommet, n'en a pas moins été conservée comme en témoigne l'expansion des confréries soufies maghrébines au XVIe siècle. Parallèlement à

cela, ces confréries [Zaouïas et Ribāṭ(s)] appliquaient le précepte coranique de guerre sainte (Jihād) contre l'envahisseur étranger.

Sur le plan extérieur, il est donc resté la seule chose jugée réellement utile, la Sharī'a entendue dans le sens strictement religieux. Ibn Khaldūn y ajoute l'étude rationnelle de l'histoire et de la civilisation, pour le reste, « les questions naturelles, écrit-il, ne sont d'aucune importance en ce qui concerne notre religion et notre vie quotidienne. C'est donc notre devoir de ne pas nous en occuper[7]. » Pensée, donc, qui s'inscrit dans les besoins de l'époque et qui ouvre malgré les apparences la perspective d'un développement scientifique horizontal indéfini.

Ainsi, depuis Ibn Khaldūn une bipolarisation entre intellect et raison s'était établie de fait dans le dynamisme de la civilisation musulmane. C'était le cas d'ailleurs au tout début de l'Islām dans lequel, disent les soufis, le côté intérieur (ésotérique) était Maktūm (caché). 'Abụ Hurayrah, un compagnon très proche du Prophéte, dit avoir reçu de celui-ci deux types de connaissances. Il transmit la première, « quant à la seconde, dit-il, si je la divulguais on me trancherait la gorge ».

Mais, s'il y avait bipolarisation, il n'y avait pas rupture entre ces deux niveaux de l'être mais interdépendance, comme en témoigne le dialogue de la Ḥikma et de la Qudra donné plus haut par Ibn 'Ajība.

D'ailleurs, le terme « raison » ne doit pas être entendu au sens du rationalisme moderne, mais plutôt comme la « petite intelligence » permettant au musulman de suivre dans sa vie privée et sociale les préceptes de la loi coranique et de la sunna : la Sharī'a.

L'intelligence, El 'Aql, est d'après le sens étymologique « ce qui lie », donc ici, le croyant à la « grande intelligence » et, partant, au principe divin.

La montée graduelle de la petite à la grande intelligence est, en même temps, un affinement du sens des finalités, du devenir de l'homme. A titre indicatif, ce Ḥadīth du Prophète : « Parmi ce qui fait reconnaître l'intelligence, il y a l'aversion pour cette demeure illusoire [Dar El Ghurūr] et le retour [Ināba] vers la demeure éternelle [Dār El Khulūd] ; il y a aussi le fait de s'approvisionner pour le séjour au tombeau et de se préparer pour le jour du Jugement. »

La grande intelligence permet de saisir la finalité par excellence : celle de son retour dans l'unité originelle du principe divin, son domaine relève de la perception de la vérité : El Ḥaqīqa.

La petite intelligence est avant tout celle qui permet à l'homme de mettre en application les préceptes de la Sharī'a, à un autre degré, elle est ce qui lui permet d'agir sur le milieu environnant pour en tirer profit. Son domaine est celui de l'action, de la Sharī'a, au sens large du terme.

Il y a donc une complémentarité entre ces deux termes, comme il y a complémentarité entre le Ḥaqīqa et la Sharī'a. Cette complémentarité est exprimée dans le Maghreb par l'étroite connexion entre le Fiqh Malikite (Sharī'a) et le soufisme (Ḥaqīqa). Elle s'exprime dans cette parole attribuée à l'imām Malik : « Celui qui parvient à la connaissance intérieure mais ne suit pas la Sharī'a est un Zindīq. Celui qui suit la Sharī'a sans connaissance intérieure est un fasiq [pervers]. Celui qui réunit les deux aspects [Sharī'a et Ḥaqīqa] est un être accompli. »

Le mot Zindīq fut forgé à l'époque de l'empire abbasside pour désigner ces philosophes qui faisaient état de vérités spirituelles tout en mettant en cause des dogmes de base de la Sharī'a (affirmant par exemple l'éternité de la création). Il s'appliquait également et

pour les mêmes raisons à ces Bātinyya (intérioristes) contre lesquels El Ghazzali[8] s'était farouchement dressé parce qu'ils considéraient les rites et la loi extérieure comme secondaires, voire facultatifs par rapport à la vérité spirituelle intérieure.

Ces « intérioristes » (nom donné aux ismaéliens) s'exposaient en réalité à trois critiques se situant sur des plans différents.

La première représentée par Ghazzalī est celle de la Sharī'a. Les soufis, d'une manière générale, considèrent leur doctrine comme incomplète, car si les ismaéliens affirment la prééminence de l'ésotérique sur l'exotérique, ils ne sont alors pas parvenus à cette *coincidentia oppositorum* où Dieu se révèle comme l' « Intérieur » et l' « Extérieur » (Qurān, LVII, 3), et qui se traduit sur le plan initiatique par le retour de l'adepte au monde de la multiplicité (El Kutrah) après avoir atteint la connaissance du principe divin (voir plus haut ce qui a été dit sur l' « élite de l'élite »[9]).

La troisième critique, toujours des soufis, consiste à dire que les ismaéliens adhèrent à une doctrine qui a perdu sa nature spirituelle pour devenir purement théorique. Cette critique est importante, car l'on saisit ici la conception soufie selon laquelle toute science dérive de près ou de loin de principes d'ordre spirituel. Or, l'on sait le rôle important que les ismaéliens et les sabéens, par leur contact avec les milieux syncrétistes orientaux, ont joué dans la fermentation de la science islamique médiévale[10].

Dans le langage technique soufi, l'extinction (El Fanā') dans l'unité principielle est appelée Jadhb, mot qui signifie ravissement.

Le Majdhūb (l'être dans l'état de Jadhb) est dans un état qui ne lui permet souvent pas de suivre les lois de la Sharī'a. Il se différencie en cela du Zindīq qui

adopte une attitude volontaire à cet égard. Donc, sauf pour la catégorie des Zindīq dont le domaine interfère illégitimement avec celui de la Sharī'a, il serait faux, comme on l'a souvent dit, de parler d'une opposition systématique entre soufis et Fuqahā' (savants de jurisprudence musulmane).

Nous reviendrons plus loin sur les distinctions faites par le Shaykh Zarrūq en ce domaine.

Cette opposition apparaît néanmoins au niveau d'ensemble comme une régulation nécessaire ramenant chaque domaine au degré ontologique qui lui convient ; la Ḥaqīqa comme en réalité spirituelle et cachée (Maktūmah), la Sharī'a comme loi sociale et religieuse s'appliquent sans distinction à tout musulman doué de raison. Le meilleur exemple est celui du soufi El Ḥallāj : celui-ci, dans son état de Jadhb de ravissement, ne pouvait s'empêcher de tenir publiquement des propos d'ordre spirituel, mais il reconnaissait en même temps la réaction normale, louable même, des gens de la Sharī'a qui le condamnaient. Inversement, la plupart des Fuqahā' ne pouvaient que reconnaître la sainteté de l'homme, tout en soulignant l'incompatibilité de ses propos avec les préceptes de la Sharī'a.

La rupture dans cette continuité de l'intelligence (allant de la petite à la grande intelligence) ne s'est produite dans les pays musulmans que par l'introduction dans ces pays du rationalisme occidental.

Ce n'est pas le concept de « raison » qui était nouveau, ce sont les connotations socioculturelles dont il se revêtait désormais. Et d'abord l'autonomie, l'indépendance de la raison de tout principe transcendant.

CHAPITRE VII

LES DIFFÉRENTS DEGRÉS DE L'ÊTRE SELON LA TERMINOLOGIE CORANIQUE

Les degrés de l'être qui relient l'individu à son archétype divin sont indéfinis.

Les diverses classifications en un certain nombre de degrés déterminés que l'on peut trouver chez certains auteurs soufis ne doivent donc pas être considérées comme les seules possibles. Elles ne sont cependant pas arbitraires. Elles relèvent d'une expérience initiatique dont le but est une connaissance effective des degrés nommés et non pas philosophique ou imaginaire (Wahmiyya).

Les différentes sortes de classifications proviennent plutôt du fait que les différents degrés ontologiques sont virtuellement contenus les uns dans les autres en fonction de leur proximité du principe de l'unité métaphysique qui les intègre tous. Inversement, la procession de tous les degrés s'opère par répétitions successives de l'unité elle-même.

Les différents degrés ontologiques sont donc en cela semblables au déferlement de vagues apparaissant et se résorbant continuellement dans la mer qui reste la base unique de leur production. Chaque vague a, en tant que telle, une réalité unique qui lui est propre ; inversement, sous son aspect essentiel, elle n'est rien d'autre que la mer elle-même. Le Qurān recourt à ce symbo-

lisme dans le passage suivant : « Dis : “ Si la mer était une encre pour écrire les paroles de mon Seigneur, la mer serait assurément tarie avant que ne tarissent les paroles de mon Seigneur, même si nous apportions encore une quantité d'encre égale à la première ” » (Qurān, XVIII, 109).

Les paroles, ou les verbes (Kalimāt) représentent tous les êtres créés émanant du principe de l'unité divine. Le verset se réfère ici à la capacité créative du principe divin.

Les « paroles » peuvent également s'appliquer au texte coranique lui-même, auquel cas ce verset ferait allusion à l'infinité des sens superposés contenus dans ce texte. Ce sens est tout à fait possible quand on sait que le texte coranique se présente comme absolument incomparable (I´jāz). Ce qui signifierait qu'au-delà du nombre limité de paroles écrites dans le texte se trouve une possibilité illimitée d'autres paroles dont l'écriture n'est que l'expression sensible.

Nous reconnaissons ici ce thème central de la capacité infinie de création inhérente à l'unité métaphysique.

Quel que soit le niveau ontologique considéré, il s'agit toujours d'une réalité unique se projetant (Tajallā) sur des plans différents et assumant par là des « formes » et des déterminations différentes.

Ce thème archétypal se retrouve dans la structure même du texte coranique. Chaque concept du texte se reflète à travers une multitude de facettes en revêtant dans chaque contexte une signification différente. Les significations ne se donnent jamais ici comme susceptibles d'une classification objective, indépendante de la perception même du lecteur. Entre celui-ci et le texte s'établit un dialogue qui a fait dire à plusieurs soufis : « Lis le Qurān comme s'il n'avait été révélé que pour toi seul. »

De ce fait, les possibilités illimitées des paroles du Qurān ne peuvent être actualisées que par la perception spirituelle du lecteur lui-même. Chacun, disent les soufis, y puise selon son degré de connaissance.

Cette réalité du Livre se communique à l'être humain lui-même car, dit-on en Islam, ce dernier doit actualiser en lui la nature du Qurān (Khulūq El Qurān).

On demanda à la femme du Prophète, Aïcha, ce qu'elle pensait du Prophète ; elle répondit : « Sa nature était le Qurān » (Kāna Khuluquhu El Qurān).

Au niveau le plus extérieur, nous pourrions avoir une idée de la multiplicité des sens qu'un même mot peut avoir dans des contextes différents en prenant pour exemple le mot Islām.

Donnant à ce terme un sens historique précis, un verset coranique dit : « Les Bédouins disent : “ Nous croyons ! ” Dis : “ Vous ne croyez pas, mais dites plutôt : ‘ Nous nous soumettons ’ ”... [nous sommes devenus musulmans]. La foi *[El Imān]* n'est pas entrée dans votre cœur ! » (Qurān, XLIX, 14.)

Le terme d'Islām est donc ici bien distingué de celui d'Imān (foi). Il se réfère au premier terme d'une classification donnée par un Ḥadīth dit de Jibrīl (Gabriel). Cette classification est dans l'ordre hiérarchique la suivante : Islām-Imān (foi)-Iḥsān (excellence).

Dans un autre contexte, les termes d'Islām et d'Imān sont considérés comme analogues. « Moïse dit : “ O mon Peuple ! Si vous croyez en Dieu, confiez-vous à Lui si vous lui êtes soumis [musulmans] ” » (Qurān, X, 84).

Dans ce verset, le terme Islām est pris dans son sens étymologique puisque le Prophète Moïse est évidemment antérieur au Prophète Muhammad.

Le terme Islām qui signifie en premier lieu se sou-

mettre à Dieu est produit à partir d'une racine qui donne les significations suivantes : paix, salut, conserver intact.

Néanmoins ces termes ne nous renseignent pas sur la nature effective du mot Islām, nature qui ne peut être appréhendée que par l'expérience vécue de la soumission à la volonté divine.

De là, on passe d'une signification extérieure du terme se référant à une religion révélée historique, à une signification intérieure, spirituelle, vécue. Dans ce sens, les termes Islām et Imān sont analogues, car l'acte conscient de soumission à la volonté divine implique nécessairement la possession de la foi.

C'est également dans le même sens que l'Islām est employé dans le verset suivant : « Nous avons, en vérité, révélé la Tora où se trouve une Direction et une Lumière. D'après elle, et pour ceux qui pratiquaient le Judaïsme, les prophètes qui s'étaient soumis à Dieu [musulmans], les maîtres et les docteurs rendaient la justice » (Qurān, V, 44).

Le mot Islām a donc un sens spirituel, intérieur et un sens extérieur en tant que religion historique.

Il pourra, selon que l'on s'approche de l'un ou l'autre de ces deux pôles, être utilisé dans des contextes différents avec des significations convergentes.

Nous retrouvons donc ici dans la structure du langage cette métaphore d'une réalité unique se reflétant en plusieurs facettes.

Ce préambule avait pour but de souligner la difficulté de procéder à une classification des termes coraniques. Néanmoins, partant de l'expérience spirituelle des soufis, nous pourrions essayer de retrouver selon les termes coraniques une structure hiérarchique des aspects spirituels et psychologiques de l'homme telle qu'elle est donnée dans les exposés soufis eux-mêmes.

Les divers sens dans lesquels ces derniers utilisent les termes coraniques à partir de leur expérience personnelle nous donnent une idée de la richesse de la terminologie coranique ainsi que celle des expériences initiatiques elles-mêmes.

Cet essai se propose de donner un exemple du dynamisme de l'approfondissement et de l'utilisation des termes coraniques corrélatif à la réalisation initiatique.

Nous retrouvons dans plusieurs textes soufis comme chez Ibn 'Ajība ou Lisān ed-dīn 'Ibn El Khatīb, une division quaternaire de l'être allant de l'individu au « secret » (*Sirr*, Ibn 'Ajība) ou du « cœur » (El Qalb) à l'âme parlante (Ibn El Khatīb)[1]. Bien que ces divisions quaternaires présentent des structures analogues, elles ne sont cependant pas identifiables terme à terme.

Nous en retiendrons qu'ils établissent une progression hiérarchique de l'être où chaque niveau est plus subtil, plus spécifique et plus principiel que le précédent.

Il s'agit en même temps d'un passage de ce qu'il y a de plus extérieur, de plus sensible vers ce qui est le plus intérieur et le plus élevé dans la hiérarchie spirituelle.

Sur le plan étymologique, il semble que nous puissions établir cette relation entre les termes coraniques suivants : Eş Şadr (la poitrine), El Qalb (le cœur), El Fu'ād (le fond du cœur), El Lubb (la quintessence).

Le mot Qalb (cœur) peut regrouper tous ces degrés en tant qu'il désigne le « dedans », la vie intérieure d'une manière générale.

Dans ce qui suit, nous ne citerons pas les versets coraniques entièrement mais uniquement les passages contenant les termes en question en donnant cependant la référence du verset où ils se trouvent.

A. Sur la poitrine : Eṣ-Ṣadr

Le « Ṣadr » (poitrine) représente l'image physique de la partie la plus extérieure de l'être. Dans le langage coranique, il est fait une distinction entre poitrine et fond des poitrines (Dhāt Esoudūr), lequel en représente d'une certaine façon l'antichambre, celle où les pensées restent cachées. « Dieu ne connaît-Il pas ce qu'ils cachent ? Il connaît le contenu du fond des poitrines » (Qurān, XI, 5). C'est dans la poitrine que surgissent (Yasduru) les pensées dans la conscience immédiate, il s'agit d'un niveau où celles-ci se présentent dans leur forme la plus extérieure, car en réalité, elles prennent naissance à des niveaux plus profonds.

En l'absence d'une démarche spirituelle, le Ṣadr demeure le siège de l'âme despotique (En Nafs El ʿAmmārāh), dont, comme nous l'avons vu (chapitre III) l'une des caractéristiques essentielles est l'orgueil : « Ils n'ont que de l'orgueil dans leurs poitrines », dit le Qurān (XI, 56), et, ailleurs, caractérisant l'âme despotique, « l'âme est instigatrice du mal, à moins que mon Seigneur ne fasse miséricorde » (Qurān, XII, 53).

A l'origine, le Ṣadr est le « lieu » de l'Islām, c'est-à-dire, de la soumission à Dieu. « Dieu ouvre à la soumission (Islām) la poitrine de celui qu'Il veut diriger » (Qurān, VI, 125). Puis s'établit tout le processus de la purification, « afin que Dieu éprouve ce qui se trouve dans vos poitrines et qu'Il en purifie le contenu » (Qurān, III, 154). Ce processus est en même temps une thérapie divine : « Nous avons arraché de leurs poitrines la haine qui s'y trouvait encore » (Qurān, VII, 43).

B. Sur le cœur : El Qalb

Si le Ṣadr dans son aspect positif était, comme nous l'avons vu, le lieu de l'Islām, le cœur est le lieu de l'Imān (la foi). Les termes d'Islām et Imān doivent ici être compris dans le sens du Ḥadīth de Jibrīl (Gabriel) établissant la progression suivante : Islām-Imān-Iḥsān [1]. « Dieu a inscrit la foi dans leurs cœurs » (Qurān, LVIII, 22). « Mais Dieu vous a fait aimer la foi, Il l'a fait paraître belle à vos cœurs » (Qurān, XLIX, 7).

Le cœur, terme technique du soufisme, représente le centre subtil de l'être, que l'expérience spirituelle a justement pour but d'éveiller. Dans son acception générale, il est le lieu de l'intuition, de la vision et des états spirituels. Avant de signifier « jurisprudence », le mot Fiqh est d'abord, dans le Qurān, une intellection, une intelligence du cœur. C'est ce que montre *a contrario* le verset suivant : « Ils ont des cœurs avec lesquels ils ne comprennent rien » (Qurān, VII, 179).

Ou encore, concernant la vision du cœur, ce verset : « Ce ne sont pas leurs yeux qui sont aveugles, mais ce sont les cœurs dans leurs poitrines qui sont aveugles » (Qurān, XXII, 46).

Nous verrons cependant plus loin que la vision est plus spécifiquement rattachée au Fuad (fond du cœur).

Le Qurān mentionne également les états spirituels du cœur que l'expérience du soufisme permet de vivre et de « goûter » dans leur plénitude : la paix (Sakinah), la piété (El-Tuqwah), la crainte (de Dieu) (Wajal), l'humilité (El Khushū'), la tendresse (Laiin), l'apaisement (Tama'ninah), la purification (Et Tamḥīs) et la pureté (Et-Tahārat).

Si le Ṣadr est le lieu où prennent forme les pensées et se déterminent les actions, le cœur est celui de l'intention (Niyyah) sous-jacente à ces pensées et actions.

On sait le rôle décisif que joue cette notion d'intention en Islām. Seule cette dernière compte. Une action qui n'est pas accompagnée d'une intention droite (Niyyah) n'a, du point de vue de l'Islām, aucune valeur quel que soit son résultat. Un Ḥadīth dit que Dieu ne regarde pas les actions des hommes, ni leurs formes extérieures (Ṣuwār), mais regarde leurs cœurs.

Un autre Ḥadīth déclare : « Dieu pardonne à ma Umma [communauté] ce que suggèrent [à ses membres] leurs âmes. »

Les soufis tirent en général une autre conséquence du sens étymologique du verbe Qalaba, qui veut dire « retourner ».

« Les cœurs, dit un Ḥadith, sont entre deux doigts du Miséricordieux [Er Raḥmān], Il les retourne comme Il veut. » Dans ce sens le cœur devient le lieu de l'âme inspirée : « Par une âme ! — Comme Il l'a bien modelée en lui inspirant [ce qu'est] son libertinage et sa piété » (Qurān, XCI, 7).

Lorsque l'individu est guidé dans la voie de Dieu, la science que reçoit le cœur ne relève plus de la science ordinaire extérieure, comme dans le cas du Ṣadr. Elle relève de l'inspiration (Ilhām) divine. C'est à partir du cœur ainsi entendu que commence réellement la voie initiatique des soufis. Sa station spirituelle est celle indiquée dans le Ḥadīth de Jibrīl (voir plus haut) comme celle de l'Imān.

C. Sur le fond du cœur : El Fu·ād

Le Fu'ād est corrélatif de la vision : « Le cœur (Fu 'ād) n'a pas démenti ce qu'il a vu » (Qurān, LIII, 11).

En tant qu'œil du cœur, organe de vision, la station spirituelle du Fu'ād est d'emblée celle de l'excellence (Iḥsān). Cette station est décrite dans le Ḥadīth de Jibrīl comme suit : « L'Iḥsān, c'est adorer Dieu comme si tu le voyais, car si tu ne le vois pas, Lui te voit. »

En outre, le lieu du Fu'ād est celui de l'âme apaisée. Le terme Itmi 'nān, que nous traduisons par apaisement, indique par exemple le repos trouvé lorsqu'on est enfin rassuré sur le sort d'une personne qui nous est chère. Ce sentiment est porté au maximum lorsque nous voyons directement de nous-mêmes l'état de la personne en question. D'une manière générale, il s'agit donc de l'apaisement du cœur après une période de trouble et d'agitation.

C'est ce sens que nous trouvons par exemple dans le verset suivant concernant Abraham : « Abraham dit : " Mon Seigneur ! Montre-moi comment Tu rends la vie aux morts. " Dieu dit : " Est-ce que tu ne crois pas ? " Il répondit : " Oui, je crois, mais c'est pour que mon cœur soit apaisé " » (Qurān, II, 260).

L'apaisement est donc corrélatif de la vision directe, mais à ce stade où l'individu n'est pas encore arrivé à la quintessence suprême, au Lubb, il a encore un regard sur les obstacles ultimes qui l'entravent. Il reste en lui, dit El Sāhilī (m. 1353) comme une cicatrice, vestige ultime de son individualité[2]. D'où une dénomination possible pour l'âme ayant lieu dans le Fu'ād, il s'agirait alors du Nafs El Luwwāmah, l'âme admonitrice mentionnée ainsi dans le Qurān : « Non !... Je jure par l'âme qui admoneste » (Qurān, LXXV, 2).

Le cœur « comprend » et est donc le lien de la science appelée ʹIlm El Yaqīn (la science de la certitude). Le Fuʹād « voit » et devient ainsi le lieu de la science appelée ʹAyn El Yaqīn (l'œil de la certitude). Ces deux termes techniques soufis de ʹIlm et de ʹAyn El Yaqīn sont d'origine coranique : « Non ! Si seulement vous le saviez de science certaine ! ('Ilm El Yaqīn) vous verrez sûrement la Fournaise ; vous la verrez avec l'œil de la certitude [ʹAyn El Yaqīn]/ » (Qurān, CII, 5-6-7).

D. Sur la quintessence : El Lubb

Ce stade est celui désigné par les soufis comme étant celui de Ḥaqq El Yaqīn : vérité de la certitude. C'est aussi celui de l'Iḥsān (excellence) dans un sens plus élevé que pour le Fuʹād.

Il est également désigné comme le « Sirr », le secret inexprimable. « Il [Dieu] donne la sagesse à qui Il veut. Celui à qui la sagesse a été donnée bénéficie d'un grand bien. Ceux qui sont doués d'intelligence [littéralement : ceux qui possèdent le Lubb] sont les seuls à s'en souvenir » (Qurān, II, 269).

En tant que « summum » de la connaissance le Lubb est le lieu de l'âme apaisée (Mutmaʹinah) satisfaite (Rāḍiyyah) et agréée (Murḍiyyah). Tous ces termes proviennent du verset coranique suivant : « Ô toi !... âme apaisée ! ... retourne vers ton Seigneur, satisfaite et agréée » (Qurān, LXXXIX, 27-28).

Le Lubb est très souvent cité dans le Qurān. Il représente toujours une qualité positive absolue. Nous voulons dire qu'il n'est pas sujet à certaines défaillances pouvant à l'occasion atteindre les autres niveaux.

Chez des interprètes littéraires ou philosophes, il est

assimilé à l'intellect : El ʿAql. Mais, même si cela était le cas, il faudrait prendre ce terme dans le sens d'un intellect transcendant : la « grande intelligence » (voir chapitre III) et non pas comme assimilable à la raison.

Le rapport entre la raison, la petite intelligence et la grande intelligence nous est donné, selon certains soufis, par la métaphore suivante :

— L'homme doué de raison ressemble à quelqu'un qui marche dans la nuit éclairé seulement par la lumière des étoiles.

Nous pouvons remarquer incidemment que le faible éclairage des étoiles ainsi que leur multiplicité marque bien le caractère de la raison en tant que s'appliquant essentiellement au monde de la multiplicité, sa modalité de connaissance est elle-même fondée sur la distinctivité.

— L'homme doué de la petite intelligence ressemble à quelqu'un qui marche dans la nuit éclairée par la pleine lune. A ce stade il y a déjà une unification mais celle-ci ne s'opère pas directement mais par reflet ; de la même façon que la lune elle-même ne fait que refléter la lumière solaire.

— L'homme doué de la grande intelligente, que nous pourrions ici assimiler au Lubb, ressemble à celui qui est éclairé par le soleil.

Toutes choses lui apparaissent sous leur vrai visage, par vision directe, sans qu'il ait besoin d'imagination ou d'hypothèses quelconques.

Si nous comparons les classifications de l'âme établies dans ce chapitre qui sont celles adoptées par Hakīm Tirmidhī [3] et celles données par Mūlay ʿAbd El-Qādir Jīlānī, nous constatons qu'elles ne sont pas identiques. En effet, dans ces classifications hiérarchiques, deux termes sont inversés, celui de Nafs El-Mulhamah (l'âme inspirée) qui, dans l'ordre donné par

Mūlay ʿAbd El-Qādir, se trouve à un niveau plus élevé que celui de Nafs El-Luwwamah (l'âme admonitrice).

Cela étant, les niveaux ontologiques auxquels ces deux Shaykh(s) font allusion sont rigoureusement les mêmes. Les commentaires qu'ils en donnent en témoignent.

Ils sont cependant « goûtés » (Dhawq, notion importante dans le soufisme sur laquelle nous reviendrons) de façon différente à travers des expériences différentes ; cet état de fait induit forcément dans l'expression extérieure certaines divergences de terminologie.

CHAPITRE VIII

L'ANTHROPOS SPIRITUEL

« Ainsi donc, écrit Ibn 'Arabī, l'ordre divin [el amr] exigeait la clarification du miroir du monde [la *materia prima*] ; et Adam devint la clarté même de ce miroir et l'esprit de cette forme.

« Quant aux anges, ils représentent certaines facultés de cette " forme " du monde, que les soufis appellent le " grand homme " [El Insān El Kabīr] en sorte que les anges sont à celle-ci ce que les facultés spirituelles et physiques sont à l'organisme humain [1]. »

Les soufis distinguent entre l'Adam original (Adam El Aslī) identifié à l'Esprit universel (Rūḥ El Wujūd [2]) et l'Adam individuel, prototype de l'espèce humaine. Il s'agit alors du « grand » et du « petit » Adam entre lesquels il y a un rapport de parfaite analogie. Un adage soufi dit : « L'homme est un petit cosmos et le cosmos est comme un grand homme », le terme « cosmos » signifiant ici la hiérarchie des êtres manifestés, spirituels et corporels.

Les références coraniques des conceptions soufies se trouvent dans les récits de la création d'Adam : « Lorsque ton Seigneur dit aux anges : " Je vais établir un lieutenant sur la terre ", ils dirent : " Vas-tu établir quelqu'un qui fera le mal et qui répandra le sang, tandis que nous célébrons Tes louanges en Te glorifiant et

que nous proclamons Ta sainteté ? » Le Seigneur dit : « Je sais ce que vous ne savez pas. » Il apprit à Adam le nom de tous les êtres, puis Il les présenta aux anges en disant : « Faites-Moi connaître leurs noms, si vous êtes véridiques. » Ils dirent : « Gloire à Toi ! Nous ne savons rien en dehors de ce que Tu nous as enseigné ; Tu es, en vérité, Celui qui sait tout, le Sage. » Il dit : « Ô Adam ! Fais-leur connaître les noms de ces êtres ! » Quand Adam en eut instruit les anges, le Seigneur dit : « Ne vous ai-Je pas avertis ? Je connais le mystère des cieux et de la terre, Je connais ce que vous montrez et ce que vous tenez secret. » Lorsque Nous avons dit aux anges : « Prosternez-vous devant Adam ! », ils se prosternèrent, à l'exception d'Iblis qui refusa et qui s'enorgueillit : il était au nombre des incrédules » (Qurān, II, 30 *sq.*).

Les anges n'ont vu tout d'abord que la nature extérieure d'Adam dans sa tendance inhérente à commettre le mal. Mais cette nature a également une prédisposition innée à recevoir une connaissance, d'où l'enseignement des noms.

Le nom, comme nous l'avons vu plus haut (chapitre III), désigne la nature essentielle d'une chose ou d'un être, son archétype divin. Lorsque furent montrées aux anges les expressions extérieures de ces noms, les êtres manifestés, ils ne purent accéder à la connaissance de leurs réalités archétypales sans passer par l'intermédiaire d'Adam lui-même ; ce qui révéla aux anges la nature spirituelle, intérieure d'Adam devant laquelle ils se prosternèrent... sauf le diable (Iblis) qui, comme nous le verrons, a justement pour caractéristique de nier cette réalité spirituelle et ne continue à voir en Adam que son aspect extérieur.

Il apparaît que la connaissance des noms dont il s'agit ici de revêtir Adam d'une dignité particulière, l'élève au-dessus du rang des anges.

La connaissance essentielle d'un être ou d'une chose se distingue en effet du savoir rationnel par le fait qu'elle implique une identification totale et complète à l'objet connu : « Chaque fois qu'un homme doué d'intuition spirituelle contemple une forme qui lui communique une nouvelle connaissance qu'il n'avait pu saisir auparavant, cette forme sera l'expression de sa propre essence et rien qui lui soit étranger. C'est de l'arbre de son âme qu'il cueille le fruit de sa science [3]. »

Tous les noms reçus par Adam ne sont donc que les expressions multiples de son essence propre, ou si l'on préfère, nous pouvons dire que tous ces noms (lesquels du point de vue extérieur désignent la création dans sa totalité) sont essentiellement contenus en Adam. Ce point, bien connu des savants musulmans, faisait écrire à Ibn Khaldūn que l'âme humaine « tient de son essence le pouvoir d'embrasser la nature et de la dominer [4]. »

Dans un autre passage du Qurān, Dieu décrit la création d'Adam dans les termes suivants : « Ton Seigneur dit aux anges : " Oui, Je vais créer d'argile un être humain. Lorsque Je l'aurai harmonieusement formé, et que J'aurai insufflé en lui de Mon Esprit : tombez prosternés devant lui. " Tous les anges se prosternèrent, à l'exception d'Iblis qui s'enorgueillit et qui fut au nombre des incrédules. Dieu dit : " Ô Iblis ! Qui t'a empêché de te prosterner devant celui que J'ai créé de Mes deux mains ? Est-ce l'orgueil ? Ou bien fais-tu partie des êtres les plus élevés ? " Il dit : " Je suis meilleur que lui : Tu m'as créé de feu et Tu l'as créé d'argile " » (Qurān, XXXVIII, 71, 72, 73, 74, 75, 76).

Dans ce passage, il n'est pas question de l'enseignement des noms mais de l'Esprit divin (... « de Mon Esprit ») que Dieu a insufflé en Adam.

L'exhalaison de l'Esprit divin, considérée d'une

manière absolue et non par rapport à la création d'Adam, équivaut à ce qui a été dit plus haut (chapitre II) sur le « souffle du Compatissant » (Nafas Er-Raḥmān) comme synthèse de tous les attributs divins. Ce souffle se singularise tout d'abord sous la « forme » de la poignée de lumière appelée aussi réalité muhammadienne (El Haqīqah El Muḥammadiyah) et de là lorsque celle-ci s'est particularisée en un pôle essentiel (El ʿAql El Awwāl, Intellect premier) et en un pôle substantiel (El Habā, Hylé) tout « l'espace » mesuré entre ces deux pôles est, dans sa synthèse, l'Esprit universel (Rūḥ El Wujūd ; appelé aussi l'Esprit muhammadien, El Rūḥ El Muḥammadī).

C'est ce Rūḥ El Wujūd, en tant que synthèse spirituelle du cosmos qui est, à notre avis, désignée par les soufis du nom de « Grand Homme ».

Le « grand homme » se distingue d'une autre appellation courante chez les soufis qui est celle d' « homme parfait » (El Insān El Kāmil).

Ce dernier en tant que synthèse de tous les attributs divins s'identifie au « souffle du Compatissant » (Nafas Er-Raḥmān) ou encore selon la terminologie d'Ibn ʿAjība, au « Raḥamūt ».

Le rapport qu'il y a entre l' « homme parfait » et le « grand homme » est donc le même que celui du « souffle du Compatissant » et de « l'Esprit universel ». Le second terme reflète le premier auquel il est subordonné.

Utilisant le symbolisme des lettres de l'alphabet arabe (voir chapitre I) le Shaykh El ʿAlawī écrit : « Dieu (symbolisé par l'Alīf) créa Adam (symbolisé par le Bāʾ : ب) à Son image et ce qui entendu ici par Adam n'est autre que l'Esprit universel (Rūḥ El Wujūd), c'est pour cela que, créant Adam, Dieu demanda aux anges de se prosterner devant lui[5]. »

Or, nous avons vu que l' « Esprit universel » n'était en réalité qu'une modalité particulière de la Réalité muhammadienne (El-Ḥaqiqah El Muḥammadiyah) qui, dans le langage des soufis, est appelée « l'isthme » (El Barzakh), intermédiaire entre l'Être pur (Waḥdat El Wujūd) et l'existence relative, mais aussi, comme nous le verrons, entre l'Être pur et la non-manifestation absolue (El ʿAmā). Faisant allusion à ce rôle de médiation, le Shaykh Ibn ʹMashīch écrit dans sa prière sur le Prophète (Eṣ Ṣalat El Mashīshiyah) : « ... Il n'y a pas de chose qui ne porte son sceau, car sans le Médiateur, tout ce qui dépend de lui disparaîtrait... Ô Dieu, il est Ton secret qui englobe tout et qui te démontre, et ton voile suprême devant Toi entre tes deux mains [6]... »

Le « voile suprême » (ou dirions-nous : ultime) est celui qui se tient devant la Réalité absolument inconditionnée (El Aḥadiyyah) ou la « Ténèbre » (El ʹAmā) appelée aussi l'état de « Trésor caché » (El Kanziyyah).

C'est ce qui est également symbolisé par le point au-dessous du Bā' : ب représentant l'aspect caché, non manifesté de l'essence divine.

Nous avons déjà cité (chapitre II) le Hadīth suivant : « On demandait au Prophète : " Où était ton Seigneur avant de créer sa création. — Il était dans une Nuée (ʹAmāʹ) ; nul espace n'était au-dessus ni au-dessous d'elle. " »

Le terme en arabe désignant cette « Nuée » se différencie de celui de « Ténèbre » cité plus haut par une légère variation orthographique. Suivant Ibn ʹArabī, H. Corbin écrit que « la Nuée primordiale, Soupir de la compassion divine existentiatrice, est intermédiaire entre l'Essence divine *abscondita* et le monde manifesté des formes multiples [7] »...

Tout cela concourt à nous montrer que le « voile suprême » dont parlait le Shaykh Ibn Mashīsh s'identi-

fie à cette Nuée, souffle de Compatissance, voile ultime devant la non-manifestation absolue.

Dans ce sens, la « réalité muhammadienne » s'identifie pleinement avec ce que nous avons désigné plus haut du terme technique d' « homme parfait ». Celui-ci est, comme nous l'avons vu, la synthèse de tous les attributs divins, sous leur double aspect d'essences existentiatrices et de formes réceptrices.

C'est ainsi que commentant le passage coranique cité ci-dessus sur la création d'Adam, Ibn 'Arabī écrit : « Le fait que Dieu créa Adam avec Ses deux Mains est une marque d'honneur pour celui-ci. Ainsi, Il [Dieu] dit à Iblis : " Qui t'a empêché de te prosterner devant celui que J'ai créé avec Mes deux Mains ? " » (Qurān XXXVIII, 75). Il s'agit là de l'union en Adam des deux formes, à savoir la forme du monde et la « forme » divine, qui sont les deux Mains de Dieu[8].

C'est donc entre ces deux formes que se « crée » l'univers.

Chaque qualité essentielle a son corollaire substantiel avec lequel elle reproduit à son niveau le rapport de ce couple primordial. Cette dualité est figurée symboliquement par les deux extrémités de la lettre Bā' (ب) aussi bien que, comme nous venons de le voir, par le symbolisme des deux mains divines.

Ces dernières figurent par rapport au « Créateur » le même rapport symbolique que le Bā' (ب) avec l'Alīf (ا).

Il s'agit de la représentation symbolique de « l'homme parfait » où celui-ci est, comme nous l'avons vu, le Raḥamūt dans toute son extension.

Dans ce symbolisme, le trait vertical de l'Alīf représente ce que les soufis appellent le pôle (El Qutb) divin. Il est le symbole de l'Unicité divine (El Waḥdaniyyah).

Dans la conception d'Ibn 'Ajība, le Raḥamūt est, comme nous l'avons vu (chapitre II) la synthèse chez l'initié entre l'état d'union (Jam') et l'état de séparation (Farq) ou, en d'autres termes, entre l'unicité de l'Être (Waḥdat El Wujūd) et la multiplicité des êtres créés.

Dans la formulation du symbolisme des lettres, cela revient à percevoir synthétiquement l'Alīf (ا) (en tant que symbole de l'unicité de l'Être, voir chapitre I) et le Bā' (ب) (dont les deux extrémités représentent la dualité primordiale à partir de laquelle sera produite la multiplicité des êtres créés).

Il est remarquable que nous retrouvions dans cette figuration (ب) le symbole coranique du rapport de l'Être divin (dont le nom Allah, disent les soufis, est le pôle autour duquel gravitent les autres attributs) aux deux Mains divines (représentant la totalité des archétypes divins sauf celui justement d'Allah qui en représente la synthèse).

Il reste le point, dans son état non manifesté, qui est le nom d'Allah considéré en lui-même, dans sa quiddité (Huwiyyah) absolument inconditionnée.

Cette « forme » symbolique dont il a été question nous renvoie donc à la signification profonde de l'Être dans la conception soufie. Les termes « homme parfait » et « grand homme » ne doivent donc pas être considérés comme des conceptions anthropomorphiques ordinaires. Ils renvoient, en réalité, à la nature essentielle de l'homme, transcendant infiniment l'homme sous son aspect corporel.

La forme symbolique de l'Alīf par rapport au Bā' peut représenter en réalité des niveaux ontologiques très différents.

Nous avons vu ce qu'elle signifiait dans le cas de « l'homme parfait » ; pour le « grand homme » l'Alīf représentera l'Esprit universel et le Bā' l'âme universelle.

L'Intellect premier (El ʿAql El Awwāl) en tant qu'élément transcendant « liant » (ce qui est le sens du verbe dérivé du āql qui est ʿaqala lier) le cosmos au principe divin sera représenté par le point au-dessous du Bā'.

Si nous nous souvenons de la parole selon laquelle l'homme est un petit cosmos et le cosmos est comme un grand homme, nous pouvons facilement déduire de ce qui a été dit plus haut, quelle est la conception soufie de la constitution de l'être humain. Il nous suffit ici de signaler la transposition qui pourrait être faite sur le plan microcosmique, du schéma donné par Ibn ʿArabī (voir *figure 1,* chapitre I).

Les quatre éléments naturels formant le carré représentent le corps humain, le cercle au-dessus contient la faculté d'action et la faculté de raisonnement, le cercle lui-même représente l'âme individuelle. La frange du cercle le plus extérieur contient les facultés spirituelles de l'homme, et parmi celles-ci l'intellect, élément par lequel se fait la jonction avec l'ordre divin.

Une autre transposition possible du symbolisme du rapport de l'Alīf et du Bā' est celle du rapport de l'Ame universelle à la *materia secunda* telle qu'elle a été définie plus haut.

L'Ame universelle (El Nafs El kull) a pour reflet direct sur le plan individuel ce que le Qurān appelle l'Ame unique (El Nafs El Wāḥidah). Celle-ci est sur le plan terrestre le prototype du genre humain.

Le Qurān dit : « Ô vous les hommes ! Craignez votre Seigneur qui vous a créés d'une âme unique, puis, d'elle, Il a créé son épouse et Il a fait naître de ce couple un grand nombre d'hommes et de femmes » (Qurān, IV, 1).

La rupture de l'état androgynique d'Adam contenant en lui-même d'une manière complémentaire, les

deux principes féminin et masculin est peut-être un des sens de la « chute » telle qu'elle est rapportée dans le récit coranique.

Lorsque Adam mangea la pomme, il réalisa sa « nudité ». Le Qurān dit : « Ô fils d'Adam ! Que le démon ne vous tente pas comme au jour où Il a fait sortir vos parents du jardin en leur arrachant leurs vêtements afin qu'ils voient leur nudité » (Qurān, VII, 27).

Adam et Ève, en prenant conscience de leur « nudité », se virent comme deux êtres séparés, ce qui est la conséquence de la chute d'un état d'union (voir la première citation du Qurān ci-dessus), celui d'androgyne, vers un état de dualité puis de multiplicité.

Dans le symbolisme biblique, cette dualité est celle de l'opposition du bien et du mal : en transgressant l'interdit divin, Adam mangea de l'arbre de la science par laquelle ces deux éléments sont perçus comme réalités distinctes et opposées.

Étant donné l'analogie du macrocosme et du microcosme, ce symbolisme relatif au prototype humain est transposable au niveau de l'Ame universelle (qui n'est entre autres que l'Ame du « grand homme ») : au niveau de celle-ci, la rupture de l'équilibre primordial va entraîner un processus de devenir ou, comme dirait Héraclite, d'« écoulement universel ». Cet écoulement, dans la mesure où il s'« incarne » dans l'enveloppe matérielle du cosmos, implique un processus de différenciation et de spécification, ou, ce qui revient au même, un processus de manifestation des éléments contenus potentiellement à l'état indifférencié dans la substance cosmique. Ici encore, il s'agit donc du passage d'un état d'indifférenciation primordiale vers un état de multiplicité croissante.

Nous devons avoir présent à l'esprit que ce processus se fait aussi bien selon une structure verticale liant

selon leur hiérarchie les différents niveaux ontologiques de l'Être, que selon une structure horizontale, temporelle, liant dans des processus de causes à effets les différents éléments de la nature entre eux.

Ces deux aspects correspondent, comme nous l'avons vu plus haut (voir chapitre VI), aux points de vue respectifs de la Ḥaqīqa (vérité principielle) et de la Sharī'a (loi extérieure, religieuse, mais également lois de la nature).

Nous avons vu également que, dans la conception traditionnelle musulmane, ces deux aspects loin d'être exclusifs sont profondément liés. Si maintenant nous voulons en déduire quel pourrait être le processus de l'évolution de la nature selon la perspective soufie, il faudra préciser un certain nombre de faits :

— Le temps a dans cette conception une signification fondamentalement cosmique et qualitative : lié au mouvement des planètes, le temps est cyclique et non pas linéaire, ce qui implique que l'évolution (terme qui doit être pris ici dans un sens tout à fait neutre) ne se réalise pas selon un processus linéaire croissant, allant du passé vers le futur, mais plutôt avec des « hauts » et des « bas » à la manière d'une courbe sinusoïdale. Le monde sublunaire est d'ailleurs caractérisé par les soufis comme celui de la « génération et de la corruption » ou encore de la « croissance et de la décroissance[9] ».

— Le temps a, en outre, un caractère qualitatif et non purement quantitatif. Ce caractère ressort nettement du récit coranique des cycles des prophètes : chaque début d'un cycle est marqué par la venue d'un prophète dont la tâche est d'initier un peuple aux arcanes divins. Ce peuple devient le dépositaire d'une tradition qui va en s'estompant jusqu'au point limite marqué par la venue d'un nouveau prophète « avertisseur » (Mundhir) qui le menace d'une catastrophe imminente s'il ne revenait pas à la « voie de Dieu ».

Si une régénérescence devient impossible, cette catastrophe arrive (déluge ou autre cataclysme) et le Prophète, avec ceux qui l'ont suivi, forment la base d'une nouvelle tradition.

Nous disons que le temps est « qualitatif », car il mesure ici le degré d'assimilation d'une tradition spirituelle par un peuple donné.

Au début d'un cycle, cette assimilation est optimale, nous sommes ici dans une situation analogue à celle d'Adam avant la chute : ce peuple vivant dans une réalisation complète de ses valeurs spirituelles réactualise son intégration dans le paradis terrestre ; c'est l'âge d'or que l'on retrouve dans les traditions les plus diverses.

Au point le plus bas d'un cycle, la confusion est à son comble (voir le récit du peuple de Lūṭ dans le Qurān), indiquant la perte totale de la tradition prophétique pour la majorité de ceux qui en ont été les dépositaires.

Ce n'est que par une limitation propre à la raison humaine que les différents éléments de la nature sont perçus comme subsistant en eux-mêmes en même temps que liés entre eux par un processus de causalité « horizontale » (c'est-à-dire ne faisant intervenir aucune cause ontologique supérieure à ces éléments eux-mêmes).

La cosmogonie traditionnelle donne une autre vision des choses : les éléments de la nature sont le produit de l'action démiurgique de l'Ame universelle, celle-ci s'incarne d'abord dans les « sphères célestes » et, par l'intermédiaire de ces dernières, influence le monde terrestre.

C'est ainsi qu'Ibn ʿArabī écrit que « ... la Nature s'apparente à la Mine [symbole de la substance cosmique] et l'Ame universelle s'apparente aux sphères célestes ayant la puissance d'agir et des mouvements

desquelles résulte la mise en action au sein des éléments et des corps [10] ».

De plus, l'âme universelle contient en puissance tous les êtres et c'est par son action sur la substance, médiatisée par les sphères célestes, que ces êtres vont passer de la puissance à l'acte.

Les êtres contenus ainsi potentiellement dans l'âme universelle sont eux-mêmes les reflets d'êtres spirituels (issus de l'Esprit universel) et au-delà des archétypes divins. C'est ainsi que nous retrouvons la relation mentionnée plus haut (voir chapitre III) entre les êtres individuels créés et leurs archétypes divins incréés.

Au niveau le plus extérieur, cette individuation paraît se produire sous l'influence des sphères célestes : « En effet, chaque étoile répand en tout lieu des rayons, en raison de quoi la diversité des rayons, pour ainsi dire unifiée, opère des variations dans les contenus de tous les lieux, puisque dans chaque endroit différent la teneur des rayons qui dérivent de l'harmonie totale des étoiles est différente... Il est donc clair que tous les divers lieux et tous les divers temps constituent des individus divers dans ce monde, en se diversifiant continuellement, par le biais des rayons projetés dans le monde [11]. »

Mettant cela en rapport avec la conception du temps cosmique dont il a été question plus haut, nous pouvons en déduire ceci : au cours de sa manifestation cyclique et géographique, l'homme (en tant que microcosme) continue, à son niveau, le processus de différenciation et de spécification qui a lieu dans la nature sous l'action de l'Ame universelle et cela en vertu du rapport d'analogie existant entre l'homme individuel et le « grand homme » (El Insān El Kabīr) dont il a été question plus haut. Dans cette manifestation, l'homme perd et peut partiellement réacquérir (nous disons par-

tiellement car, même dans la forme cyclique, il s'agit toujours d'une chute) certaines possibilités autant spirituelles que naturelles qu'il pouvait à certains moments posséder à l'état natif (ou spontané, ces deux termes sont rendus par le terme arabe El Fitrah). Utilisant le symbolisme alchimique, Ibn ´Arabi décrit cette situation de la façon suivante : « Apprends donc que tous les minéraux se ramènent à un " archétype unique [Asl Wāḥid] ". Cet archétype exige par essence d'être rattaché au rang de la perfection qui est celui de l'or [Dhahabiya]. »

« Néanmoins, étant donné qu'il s'agit là d'un objet naturel dérivant de l'influence de certains noms [ou archétypes] divins dont les impacts sont de maintes espèces, cet archétype est affecté, au cours de sa progression, de maux et de maladies causés par l'opposition des périodes et des natures inhérentes aux localités qu'il traverse. Comme la chaleur de l'été, la froidure de l'hiver, la sécheresse de l'automne, l'humidité du printemps et la nature du gisement proprement dit, la mine, sa chaleur et sa froidure ; en résumé, les maux sont nombreux. Quand l'un d'eux prédomine en certaines périodes, il se propage et se véhicule de phase en phase, faisant émerger l'archétype de la condition d'un cycle pour l'introduire dans celle d'un autre cycle [12]... »

Cette référence à un archétype se manifestant sous des formes multiples apparaît dans les versets coraniques suivants : « ... ton noble Seigneur qui t'a créé puis modelé et constitué harmonieusement ; Il t'a composé dans telle forme qu'Il a voulue » (Qurān, LXXXII, 7).

Un autre passage souligne indirectement que ces différentes formes apparaissent dans le processus de la chute : « Oui, Nous avons créé l'homme et lui avons donné l'organisation la plus parfaite, puis Nous l'avons renvoyé au plus bas des degrés » (Qurān, XCV, 4-5).

Quant à la manifestation cyclique de l'espèce humaine, on peut y voir une allusion dans les passages suivants : « Nous les avons créés ; Nous avons fixé solidement leurs jointures, et quand Nous voulons, Nous les remplaçons par d'autres semblables à eux » (Qurān, LXXVI, 28).

Ou encore : « S'Il [Dieu] veut, Il vous supprime et fait que vous succède qui Il veut, comme Il vous a fait provenir de la descendance d'un autre peuple » (Qurān, VI, 133).

Les versets 4-5 de la sourate LXLV du Qurān où il est question du passage de l' « organisation la plus parfaite » au « plus bas des degrés » (voir plus haut) est susceptible d'interprétations diverses se situant à des niveaux différents. « L'homme » pourrait aussi bien représenter ici l'archétype humain adamique (avant la création d'Ève) que, sur le plan cosmique, le « grand homme ». La « chute » peut également être le symbole du passage de la conscience cosmique du « grand homme » vers la conscience limitée de l'homme individuel.

Elle peut aussi, dans une perception « horizontale » (voir plus haut), signifier les phases successives de manifestation liant l'âme universelle à l'âme individuelle.

Cette conception fut largement développée par les Ikhwān Eṣ Ṣafā'. Selon eux, l'homme est effectivement le dernier être manifesté après, entre autres, le règne minéral, végétal et animal.

Nous avons vu par ailleurs que l'âme universelle est identifiée par Ibn 'Arabī à la « Table bien gardée » (El Lūḥ El Mahfūẓ) sur laquelle sont inscrits les destins de tous les êtres créés.

Pour comprendre ce qui a lieu sur le plan microcosmique, il faut imaginer un parallélisme complet entre

ce qui se passe au niveau de l'âme universelle et de l'âme individuelle. Ce qui se passe au niveau de la première se répercute sur la nature même de la seconde.

Ainsi, ce processus de différenciation et de spécification que l'âme universelle suscite par son action sur la substance cosmique se reproduit au niveau humain.

Sur le plan corporel, il faut également imaginer une succession de changements. Le processus de différenciation au niveau cosmique se traduit chez l'individu par les éliminations successives de certaines possibilités morphologiques. Tout cela ayant lieu, comme nous l'avons précisé, sous une forme cyclique.

Ce schéma du passage de quelque chose d'indifférencié, informel, vers une manifestation de plus en plus différenciée, de plus en plus formelle acquiert ici une valeur d'archétype se reproduisant à tous les niveaux de la genèse de l'homme.

Au niveau de l'ontogenèse, l'individu parcourt à nouveau des possibilités éliminées se manifestant sous formes d'ébauches, atteint à l'âge adulte une forme spécifique puis parcourt jusqu'à la vieillesse le cycle dans le sens descendant.

Nous pourrions pareillement envisager un développement parallèle au niveau du fœtus lui-même. Certains commentateurs ont indiqué que dans le Qur'ān le thème du développement du fœtus et celui du développement de l'espèce sont étroitement liés.

Mais sortons de ce cadre naturaliste et voyons comment dans la perspective soufie nous pourrions interpréter cette tendance vers une spécification et une individuation croissantes.

Celle-ci, pour se manifester, devrait être contenue en germe à l'intérieur du « grand homme ». Nous avons vu que ce dernier contenait effectivement tous les anges et que par rapport à lui ils étaient ce que les

« facultés spirituelles et physiques sont à l'organisme humain » (voir la citation d'Ibn ʿArabī au début du chapitre).

Or, parmi ces anges, l'un d'eux fut justement déchu pour avoir refusé de se prosterner devant la « forme » spirituelle d'Adam et avoir ainsi fait acte d'individuation : « Je suis meilleur que lui, dit Satan. Tu m'as créé de feu, et Tu l'as créé d'argile » (Qurān, XXXVIII, 76).

C'est donc par cet acte d'affirmation individuelle que Satan fut déchu du degré spirituel qui lui était dévolu en tant qu'ange pour devenir une force psychique, animique, tendant vers une affirmation continue d'elle-même.

Cette affirmation va de pair avec la perception non point de l'Esprit divin insufflé en Adam, mais uniquement de l'aspect matériel extérieur de ce dernier : « Tu m'as créé de feu, et Tu l'as créé d'argile. »

La chute de Satan symbolise donc cette manifestation de plus en plus grande de l'ego qui s'accompagne nécessairement d'une restriction du champ de conscience à la seule modalité du sensible.

CHAPITRE IX

CENTRES SPIRITUELS ET CRÉATION RÉCURRENTE

Le symbolisme du rapport de l'Alīf au Bā' (ب) que nous avons vu au chapitre précédent nous introduit d'emblée dans une notion fondamentale de la doctrine d'Ibn 'Arabī, celle du « cœur du gnostique » (Qālb El 'Arīf)[1]. Le gnostique est ici « l'homme parfait » (El Insān El Kāmil). Entre celui-ci et l'homme individuel il n'y a, comme nous l'avons vu, aucune commune mesure, sinon que ce dernier est le « chiffre » (Ramz) symbolisant une réalité qui le dépasse infiniment.

Le « cœur » est de son côté identifié au point au-dessous du Bā' (ب) symbolisant l'aséité divine (Huwwiyah) dans son état non manifesté (El 'Amā).

Pour nous indiquer ce qu'il entend par le terme « cœur », Ibn 'Arabī invoque le ḥadīth Qudsī (où Dieu parle à la première personne) suivant : « Ni Ma terre, ni Mon ciel ne sont assez grands pour Me contenir. Mais le " cœur " de Mon serviteur croyant, pieux et pur, est assez grand pour me contenir [Mā wasi'a-nī arḍ-ī wa-lā samā-ī wa-wasi'a-nī qalb 'abd-ī el mu'min el-taqī el naqī]. »

Puis il cite cette parole significative du Shaykh Abū Yazīd El Basṭāmī : « Même si le Trône divin et tout ce qui y est contenu devaient se trouver indéfiniment multipliés dans un seul coin du cœur du gnostique [Qalb El-'Arīf], celui-ci ne le sentirait pas. »

Le mot « cœur » s'identifie donc ici à l'aséité divine (El Huwwiyah).

C'est à partir de celle-ci que se produit ce que l'on a appelé plus haut le « souffle du Compatissant ». Cette nuée de miséricorde s'identifie alors à l'homme parfait (voir chapitre VIII).

Tout cela nous ramène à la conception de la création chez Ibn ʹArabi : conduisant la philosophie atomistique des Ashaʹarites au-delà de ce qu'elle pouvait concevoir, Ibn ʹArabī affirme que l'univers entier est un ensemble d'accidents (Inna el ʹAlamu Kulla-hu majmūʹaʹrāḍ). Il n'y a pas lieu, selon lui, d'adopter la division aristotélicienne entre substance et accident, car le gnostique (ʹArīf) est celui qui réalise que rien, sauf Dieu, ne détient son principe d'être en lui-même. L'existence est ainsi le fait de l'effusion métaphysique (El Fayḍ) du principe divin.

Cette effusion est dans une incessante transformation (Taqallub ; ce terme est formé à partir du mot même désignant le « cœur » : El Qalb) désignée par le terme technique de « coloration » (Et-Talwīn). Voici la définition d'El Jurjānī[2] : « *Talwīn* : c'est la mutation [Naql] du serviteur [de Dieu] d'états en états [fi Aḥwāli-hi], ce qui est [considéré] chez la majorité [des soufis] [comme] un faible degré spirituel, mais chez Nous [l'élite parmi les soufis] c'est le plus parfait des degrés spirituels, l'état du serviteur, en lui, est semblable à son " dire ", exalté soit-Il [le dire de Dieu] ! " Tout ce qui existe dans les cieux et sur la terre L'implore. Il est à chaque ' instant ' dans une situation nouvelle " » (Qurān, LV, 29).

Le mot « instant » (Yawm), dira Ibn ʹArabī, est la plus brève succession ontologique conçue dans l'ordre divin.

Il est remarquable que le plus haut degré de la connaissance spirituelle ne soit pas représenté comme

l'intégration de la multiplicité dans l'unité métaphysique, mais plutôt comme l'irradiation infinie de cette dernière dans la multiplicité des êtres manifestés. Cette irradiation, ou plutôt ce souffle divin, est ce qui existencie tous les êtres, mais ce souffle est dans un constant renouvellement, les êtres aussi ne sont à aucun moment identiques à eux-mêmes, mais cela ils ne s'en doutent point : « La merveille des merveilles, c'est que l'homme est dans une continuelle transformation, et pourtant, nous n'avons pas conscience de cela, en raison de l'extrême ténuité et finesse du voile et de la similitude des formes qui se succèdent. Ainsi que l'a dit le Très-Haut : “ Quelque chose de similaire leur sera donné ” » (Qurān, II, 25).

Pour le gnostique, il ne s'agit donc pas d'un seul et même voile, mais bien de voiles différents. Celui qui connaît la réalité des choses voit en effet la multiplicité dans l'unité, comme il sait que les noms divins, bien qu'ils aient des significations spirituelles différentes, proviennent en réalité d'une source unique... Avec quelle splendeur Dieu ne décrit-Il pas l'univers et son renouvellement à chaque souffle divin qui constitue « une Création nouvelle » (Qurām, LI, 15) en une seule entité ! Cela ne peut être perçu par la grande majorité des gens, car, dit la Parole coranique : « Ils doutent d'une Création nouvelle[3] » (Qurān, L, 15).

Ibn ʿArabī fait, dans ce passage, allusion au verset coranique suivant : « Avons-Nous été fatigué par la première Création ? Non !... Cependant, ils doutent d'une nouvelle création ! » (Qurān, L, 15).

Le terme arabe que traduit « doute » (Labs) signifie également mettre un vêtement (Lobs) ; de ce fait, la « lecture » que fait Ibn ʿArabi de ce verset se traduira plus exactement : « *Non, cependant* ils sont revêtus d'une création nouvelle. »

D'où le thème de la création récurrente ; les individus qui nient la possibilité d'une résurrection dans l'au-delà ne se doutent pas qu'à chaque instant ils sont morts et ressuscités.

Nous pourrions retrouver le même thème dans un autre passage du Qurān : « Ne voient-ils pas comment Dieu donne un commencement à la création ? Il la renouvellera ensuite. Voilà qui est facile pour Dieu » (Qurān, XXIX, 19).

A un point de vue moins strictement métaphysique, nous pourrions dire qu'il est envisagé deux temps bien distincts : celui de la « production » et celui de la « rétraction ». Il en est notamment ainsi dans la modalité temporelle du monde sensible où celui-ci, après une période assignée, doit cesser d'exister en tant que tel. Nous exprimant dans le langage alchimiste, nous pourrions dire qu'après une phase de concentration (*coagula*) correspondant à la « solidité » du monde, doit succéder une phase de dissolution (*solve*). Il y a également d'autres termes comme celui de Qabḍ (contraction) et Basṭ (expansion) qui rejoignent également le même thème.

Mais il faut préciser qu'il y a ici deux façons d'aborder ce thème ; soit du point de vue du monde créé lui-même, soit de celui de son principe d'existence.

Celui-ci, au degré le plus élevé, est Dieu, mais nous avons vu dans le Hadīth de la Qabḍah (poignée) (voir chapitre II) que Dieu avait créé le monde à partir d'une poignée de Sa propre lumière que les soufis appellent la réalité muhammadienne (El Ḥaqīqa El Muḥammadiyah).

Le terme de « poignée » (Qabḍah) donne l'image visuelle d'une contraction, ce qui est d'ailleurs souligné par la racine linguistique de ce terme qui dérive directement du Qabḍ (contraction). L'univers n'est alors

rien d'autre que l'expansion (Baṣt) de cette réalité muhammadienne.

Ces deux termes de Qabḍ (contraction) et Baṣt (expansion) doivent donc être utilisés d'une manière inverse selon que nous nous plaçons du point de vue des êtres créés ou de leur principe de création.

Dans un sens plus spécifiquement soufi, il y a, d'une façon homologue, les deux termes de Fanā´ (extinction) et Baqā´ (subsistance) qui désignent respectivement le retour dans le principe divin (impliquant l'extinction, la dissolution des êtres) ou l'existentiation des êtres par le principe divin (El Baqā´ bi llah), impliquant la subsistance des êtres, non pas en eux-mêmes, mais par leur principe.

Il en est de même du couple de « la mort » et de « la vie ». La mort à un état implique la renaissance dans un autre état, d'où la parole prophétique « Mourez avant de mourir » (Mutū qabla an Tamūtū) faisant allusion à la nécessité pour le croyant de procéder à ce processus de transformation, ou dans le langage initiatique de « marche » (Saïr) ou de « voyage » (Safār[4]), dans cette vie, avant que ne survienne la mort corporelle.

Un couple analogue est également celui de « sommeil » et d' « éveil ». Un Ḥadīth dit : « Les gens sont endormis, lorsqu'ils meurent ils se réveillent. »

Ce double mouvement embrasse la création dans son ensemble, qu'il soit imperceptible comme pour la matière inerte, ou sensible comme dans le mouvement respiratoire ou celui des battements du cœur.

Comment donc cet archétype (du double mouvement d'existentiation et d'extinction des êtres) peut-il se traduire sur le plan spatial ?

Il nous semble que nous pourrions retrouver les différents thèmes développés plus haut de la création

récurrente dans le symbolisme des circumambulations des pèlerins autour de la Ka'aba mecquoise.

Si nous envisageons les choses du point de vue de leur manifestation à partir du Principe qui, au niveau le plus élevé, est l'aséité divine symbolisée par le « cœur » de l'univers, ou, à un niveau moindre, la contraction de la lumière divine appelée la poignée muhammadienne (El Qabḍah El Muḥammadiyah), il apparaît que ces rondes autour de la Ka'aba font allusion à un processus de l'existenciation des êtres.

La Ka'aba, dans sa forme cubique et stable, apparaît alors comme un symbole visuel de la contraction (ou concentration) représentant le monde manifesté à l'état de « puissance ».

Sa forme cubique implique l'existence des « coins », en arabe Rukn dont le pluriel est 'Arkān[5], mot qui signifie les directions et les lois selon lesquelles s'établit l'univers. Dans cette acceptation, la Ka'aba est alors identique à la poignée (ou réalité) muhammadienne de l'expansion de laquelle, comme nous l'avons vu, est issue la création.

Du point de vue des êtres créés, les circumambulations des pèlerins autour de la Ka'aba apparaissent comme un mouvement ascensionnel par lequel ces derniers cherchent à réintégrer leur principe d'existentiation. En tant que voile (Hijāb) du principe métaphysique la Ka'aba est, au niveau le plus extérieur, le monde sensible (voir figure 1 d'Ibn 'Arabī) et, à un niveau plus intérieur, la réalité muhammadienne « voile suprême » devant Dieu (voir chapitre VIII). En tant que symbole métaphysique pur elle est identifiée par Ibn 'Arabi au « cœur » de l'univers (Qalb El Wujūd).

Il est à noter que le mouvement rotatoire est celui qui décrit le mieux le mode de connaissance initiatique, car celui-ci consiste justement à appréhender le monde

par ses multiples aspects (ici les faces de la Ka'aba) ce qui a pour effet d'engendrer un état de perplexité (Ḥayrah) dont le dénouement ultime est le « dévoilement » (Kashf) du principe métaphysique en lequel ils s'intègrent tous.

Le centre de l'univers peut être symbolisé à plusieurs niveaux, mais d'abord et avant tout comme étant le « cœur » de gnostique.

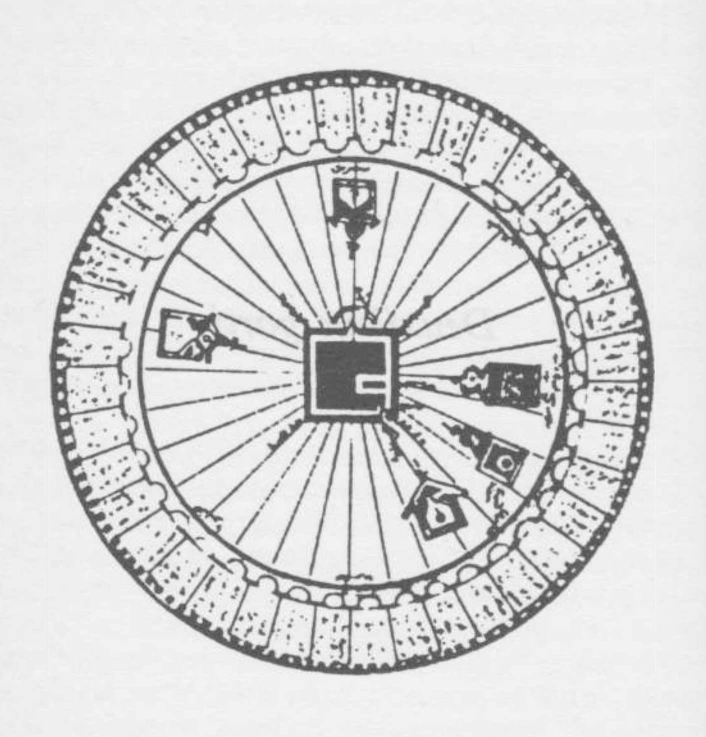
Nous nous rappelons avoir entendu une Qaṣīdah (chant spirituel) écrite par le Shaykh Mūlay Abdel Qadir El Jilānī ; il s'agissait d'un dialogue entre le Shaykh et des personnes qui lui disaient avoir entendu qu'il était Qutb (« pôle » spirituel ; ce qui représente un degré très élevé dans la hiérarchie initiatique). Le Shaykh répondit que le Qutb devait faire sept fois (ce qui est le nombre rituel) le tour de la Ka'aba, alors qu'en ce qui le concernait la Ka'aba elle-même tournait autour de lui.

Le Shaykh bien entendu ici ne parle pas de son individualité humaine, mais de sa connaissance intérieure (gnose : Ma'rifa) par laquelle il a réalisé que son « Soi » (Huwwiyah) n'est autre que l'aséité divine. Mais en dehors de ce centre absolu il y a d'autres centres émanant de lui et qui en dépendent.

Dans la hiérarchie initiatique, chaque degré correspond en fait à un de ces centres. Nous ne donnerons pas ici les listes de ces hiérarchies qui, comme la terminologie soufie elle-même, varient selon les différents Shaykhs en fonction de la perspective où ils se placent.

Nous mentionnerons seulement que chaque représentant[6] d'un degré initiatique donné devient le directeur d'un centre spirituel dans lequel se regroupent les disciples d'une *Tarīqa* (voie spirituelle).

Deuxième partie



CHAPITRE X

TYPOLOGIES ET MODÈLES TRADITIONNELS

« Sache que dans la connaissance des savants et des saints et la méditation de leur " réalité " il y a de grands profits et des intérêts nombreux parmi lesquels la connaissance de leurs charismes [Manāqibahum] et de leurs " états " [Ahwālahum] : l'individu s'éduque en prenant exemple sur leur éducation et en s'imprégnant [Yaqtabis] de leurs qualités.

« Il connaît par là aussi leur niveau (dans la Connaissance) et leur époque. Il peut aussi mettre chacun d'eux au degré qui lui convient de façon qu'il n'abaisse pas celui qui est élevé en dessous du degré qui lui est dû et qu'il n'élève pas quelque autre au-dessus de son niveau car il y a [en Connaissance] des degrés plus élevés les uns que les autres. " Et au-dessus de chaque détenteur d'une connaissance il y a un meilleur Connaissant [1]. "

« L'intérêt de cette Connaissance est aussi que ces savants sont nos guides, nos Imāms, nos devanciers [Aslāfunā] dont la capacité d'intercession pour nous [Shafā'a] auprès de Dieu est plus forte que celle de nos propres parents [2]... »

Ce passage du Shaykh El Kattani résume les raisons pour lesquelles furent écrits un grand nombre

d'ouvrages biographiques (Tarājim) sur les saints, les savants et les familles chérifiennes.

Le genre en lui-même n'est pas nouveau en Islām puisque, déjà au xe siècle, Sulamī écrivait ses « Tabaqāt El Ṣūfiya », décrivant les cinq premières générations des représentants du soufisme jusqu'à son époque.

Au Maghreb notamment, les ouvrages biographiques mettront l'accent sur l'étroite connexion qu'il y a entre le soufisme, la Loi révélée (Sharī'a) étudiée spécialement par les Fuqahā' (jurisconsulte) et le chérifisme.

A chacun de ces aspects correspond une approche généalogique spécifique :

— chaque soufi doit faire état d'une chaîne initiatique (généalogie spirituelle) remontant sans interruption de Shaykh en Shaykh jusqu'au Prophète ;

— chaque Faqīh (jurisconsulte) ou 'Alīm (théologien) célèbre possède en général une « Fahrasa » (autobiographie) qui fournit des renseignements sur les études qu'il a suivies, les maîtres auprès desquels il a étudié, les ouvrages qu'il a lus, expliqués et commentés, etc. ;

— les Sharīfs enfin doivent posséder un arbre généalogique attestant que les différentes générations de leur ascendance remontent jusqu'au Prophète. Ces recherches généalogiques ont donné lieu à une science spécialisée : le Nasab.

Toutes ces œuvres biographiques s'inspirent de la première biographie écrite en l'Islām qui a valeur d'archétype : celle du Prophète appelée « Es Sīra En Nabawiyia ».

La lecture de la Sīra est très fortement recommandée par les soufis pour les mêmes raisons : s'imprégner de l'exemple du Prophète qui est considéré comme le

modèle par excellence : « Vous avez un excellent exemple dans l'Envoyé d'Allāh » (Qurān, XXXIII, 21).

La mission prophétique se propose d'ailleurs explicitement comme but de perfectionner le caractère (El Khulūq) et le comportement de l'homme. Le Prophète a dit : « Allah m'a suscité pour parfaire les nobles caractères (Makārim El Akhlāq) et parachever les actes excellents (Maḥāsin El ʿAfʿāl) ».

La biographie du Prophète qui est basée sur les Hadīth(s) cités par ses compagnons ou ceux qui viennent après eux (Et Tabi ʿIn) sera donc, avec le Qurān (qui reste la plus haute référence), l'une des deux principales sources à partir desquelles va se modeler la culture islamique.

L'influence de ces deux sources sera déterminante car elle continue à travers la tradition à être revendiquée par les musulmans dont la volonté sera justement de s'accorder le plus possible avec ces modèles.

Pourquoi alors chercher à écrire des biographies de saints et de savants puisque les modèles par excellence sont le Qurān et le Ḥadīth ?

Très tôt dans la communauté musulmane on a commencé à écrire les biographies des compagnons du Prophète et notamment des quatre premiers califes qui resteront (du moins pour le monde sunnite) des références sûres d'une pratique conforme à l'enseignement du Prophète.

Ces genres biographiques ont continué avec les saints soufis : leur intérêt semble être de montrer qu'à toutes les époques l'Islām suscite des hommes qui deviennent des modèles vivants pour leurs contemporains. La méditation de la vie de ces hommes permet de s'imprégner de l'esprit de la tradition et a, en outre, l'avantage de provoquer une émulation bénéfique.

Étant donné qu'il s'attache à décrire une expérience

vivante, le genre biographique est en réalité inépuisable car, s'il y a une seule source spirituelle, ses manifestations, par contre, sont aussi diverses que la multiplicité des hommes eux-mêmes. C'est d'ailleurs ce qui ressort de l'ouvrage monumental d'Abū Nu'aym (m. 1038) : *Hilyat El Awlyā*[3], qui décrit d'une façon continue le soufisme des compagnons du Prophète jusqu'à celui des contemporains de l'auteur. Cet ouvrage constitue une approche du soufisme tel que celui-ci est perçu à l'intérieur de la tradition islamique et en tant qu'il est considéré comme l'esprit même de la tradition et non comme une figure particulière à un moment historique du développement de celle-ci. En effet, chaque gnostique, ascète, savant, théologien, jurisconsulte ou guerrier, s'il est sincère, et si sa pratique est tournée vers Dieu seul, apparaît comme la manifestation d'un aspect du soufisme. « Bien que l'eau soit une, disent les soufis, les végétations sont multiples. » Abū Nu'aym dit, par exemple, à propos d'Abū Bakr : « Il a été dit que le taṣawwuf (le soufisme) est l'attachement aux vérités lorsque les routes se séparent[4] », et à propos d'Umar : « Le taṣawwuf est le chevauchement des difficultés au plus fort de l'adversité[5] », etc. Le soufisme est ainsi caractérisé depuis les compagnons jusqu'aux générations des saints contemporains d'Abū Nu'aym.

Les récits biographiques visent donc à donner des témoignages édifiants de la spiritualité traditionnelle en vue de l'initiation proprement dite, à ce sujet les représentants du soufisme précisent un point essentiel, tel Qushaīrī qui écrit : « La science initiatique s'acquiert par la fréquentation de ceux qui la possèdent, autrement la lecture des livres sans Shaykh [maître spirituel] ne peut y conduire ; elle permet seulement l'amour des gens de la Voie [El Qawm ; c'est-à-dire les soufis] mais rien de plus[6]. »

L'enseignement d'un Shaykh vivant (Esh-Shaykh El Ḥayy) est donc nécessaire pour que les enseignements spirituels des récits biographiques puissent véritablement être compris. Les données islamiques indiquent que les saints ou les maîtres spirituels du soufisme existent à toutes les époques, il faut seulement se mettre à leur recherche, ainsi qu'en témoigne le Ḥadīth suivant : « La Terre portera toujours 40 hommes à l'exemple d'Ibrāhīm (Abraham) l'Ami de Dieu, c'est par eux que vous recevrez la pluie et la victoire[7]. »

Sur la visite des Shaykh(s) vivants nous pourrions également citer cette parole du Shaykh sidi Aḥmed Et-Tidjanī : « On demanda au Shaykh Et-Tidjanī ce qui était préférable de l'invocation de Dieu et des prières surérogatoires ou de la visite des saints, le Maître répondit que rien n'était semblable à la visite des saints et que le fait de s'asseoir en la compagnie d'un saint est préférable au monde et à ce qu'il contient[8]. »

Cela doit être compris dans le sens où la compagnie d'un saint a pour effet de faire prendre conscience de Dieu d'une manière encore plus profonde que l'invocation ou les prières surérogatoires. Il est d'ailleurs rapporté dans un Hadīth : « Les amis d'Allāh [les saints], s'ils sont vus, Allāh est évoqué [Awliyā'Allah idhā ru'ū dhukira Allah]. »

Que dire alors des visites des tombeaux des saints ? Celles-ci s'inscrivent dans le cadre de la visite au tombeau du Prophète et des compagnons (Ṣaḥāba). Ces visites sont recommandées en tant que commémoration de la vie des personnages illustres de l'Islām d'une part et, de l'autre, en tant que ces visites de tombeaux tendent à rappeler le caractère transitoire de la vie humaine ; rappel de la mort donc, qui tient, en Islām, une place centrale.

En cela, le sens donné aux visites des tombeaux se

distingue entièrement de celui qu'il revêtait en tant que culte des ancêtres dans la période anté-islamique. Cette distinction sera marquée par une double étape : lors de l'avènement de l'Islām le démarquage fut effectué par une interdiction formelle de la visite des tombeaux. Après que les principes de l'Islām furent bien établis, le Prophète permit à nouveau leur visite en disant : « Je vous avais interdit la visite des tombeaux, visitez-les maintenant car cela permet de se détourner de la vie mondaine et de se rappeler l'au-delà. » Une autre version de ce Ḥadith donne le texte suivant : « N'est-ce pas que vous devez les visiter [les tombeaux] car cela permet de purifier [Turiqqu] le cœur, de faire pleurer l'œil et de se rappeler l'au-delà[9]. »

Le Shaykh El Kattani donne une description détaillée de toutes les convenances qu'il faut respecter lors de la visite du tombeau d'un saint en consacrant à cette question un chapitre de son introduction[10]. Nous n'entrerons dans le détail des controverses relatives aux conceptions populaires sur la participation à la « Baraka » (influence spirituelle) du saint par le baiser ou le toucher de son tombeau, toujours est-il que le Shaykh El Kattani, pour sa part, réprouve ces pratiques comme appartenant à des coutumes païennes, mais il précise qu'en tout état de cause, c'est l'intention (El Niyya) du pratiquant qui importe en dernier lieu : il cite le cas de l'Imām Ibn Ḥanbal qui ne voyait pas de mal à ce qu'on embrassât le tombeau du Prophète et son Minbar (chaire) et le fait aussi que le célèbre Imām lava une chemise de l'Imām Esh Shafi'ī et but l'eau de ce lavage : « Si c'était cela sa manière de magnifier [Ta'ẓimihi] les gens de la science, comment doit-on donc considérer les compagnons [du Prophète], comment devrait-il en être des traces des prophètes — qu'Allah répande sur eux Sa Grâce et Sa Paix ! — Majnūn [le fou] de Layla a bien dit en composant ces vers :

“ Je passe près des demeures, les demeures de Layla
J'embrasse tel mur et tel autre mur
Ce n'est pas que l'amour des demeures me passionne
Mais plutôt l'amour de celle qui habite ces demeures[11]. ” »

En définitive, le danger réside dans le fait de répéter machinalement un acte qui a été fait par une personne dans une intention bien précise. Les gens du Taṣawwuf considèrent que les Shaykhs, morts ou vivants, ne sont point sollicités en eux-mêmes mais seulement comme des « moyens » (Wasīla) entre Allah et les créatures. Ils font d'ailleurs une distinction entre la compétence des saints vivants et des saints morts : « Le fait de s'en tenir à la visite des saints morts provient de la faiblesse de la croyance en la valeur des [saints] vivants et cela est un signe d'immaturité spirituelle. A moins que cette visite ait pour but le fait de s'exposer aux “ haleines de la Miséricorde ” [suivant un Hadīth] et de demander une aide [spirituelle][12]... »

Sidi ʿAbd El Aziz Ed-Debbagh fera également une nette distinction entre l'efficacité spirituelle du saint mort qui se trouve limitée à l'au-delà et celle du saint vivant ayant la possibilité d'agir en tant qu'instrument divin sur les événements de ce monde et de l'au-delà[13].

Mais le plus grand intérêt de la visite des tombes revient à celui qui est visité, en effet sur la base du Hadīth et des conceptions doctrinales appartenant au Taṣawwuf, il est attesté que le défunt profite des prières que les vivants adressent à Allah en sa faveur.

Nous avons vu que les biographies incluaient aussi bien le récit de la vie des saints du Taṣawwuf que celui de la vie des savants de l'exotérisme réputés pour leur piété.

Le soufi se distingue par le fait que c'est un gnosti-

que ('Arīf) qui, en général, a suivi la voie de la réalisation spirituelle conformément aux directives d'un Shaykh autorisé se réclamant lui-même d'une voie initiatique déterminée. Son domaine d'élection bien que n'excluant aucunement la Sharī'a (la Loi révélée) est avant tout celui de la Ḥaqīqa : la Vérité divine.

Le 'Alīm a, quant à lui, suivi la voie de la connaissance par les livres sous la direction des maîtres (Shuyūkh) en différentes disciplines. Il s'est, en général, spécialisé dans un domaine particulier, mais cette spécialisation et ses études ne vont pas sans une pratique culturelle sincère, nécessitant droiture (Istiqāma) et piété (Taqwā).

Le rapport entre ces deux figures correspond, en Islam, à celui de la Ḥaqīqa et de la Sharī'a tel que nous avons essayé de l'esquisser dans notre chapitre VI.

Le Shaykh Zarrūq dans ses *Règles du soufisme*[14] va donner un aperçu détaillé de la place qui revient à chaque modèle dans la société musulmane. A propos de chacun des types cités, le Shaykh Zarrūq va distinguer un certain nombre de nuances. Ainsi, pour le soufisme lui-même, il donne les distinctions suivantes :
— pour le commun, dit-il il y a un soufisme tel celui d'El Muḥāsibī et de ceux qui ont suivi son exemple[15] ;
— pour le Faqīh il y a un soufisme tel celui qui apparaît chez Ibn El Ḥajj dans son ouvrage appelé *El Madkhal*[16] ;
— pour le Muḥaddith (celui qui étudie les Hadīth(s)) il y a un soufisme qui fut survolé par Ibn El-'Arabī dans son ouvrage appelé *El Sirāj*[17] ;
— pour celui qui s'adonne aux actes dévotionnels (El 'Abīd), il y a un soufisme dont El Ghazzalī a fait le tour dans son *Minhāj*[18] ;
— pour celui qui s'adonne aux exercices spirituels, il y a un soufisme sur lequel El Qushaīrī a attiré l'attention dans sa *Risāla* ;

— pour l'ascète (En-Nāsik), il y a un soufisme qui fut contenu par *El Qūt* (d'Abū Ṭalib El Mekkī) et par l'*Iḥyā* (d'El Ghazzalī[19]) ;
— pour le « sage » (El Ḥakīm), il y a un soufisme qui fut introduit par El Ḥatimī (Ibn ʿArabī) dans ses livres ;
— pour le « logicien » (El Manṭiqī), il y a un soufisme vers lequel s'est dirigé Ibn Sab'īn dans ses ouvrages ;
— pour le naturaliste, il y a un soufisme qui fut introduit par El Būnī (cf. chapitre V) dans ses *Secrets* (Asrārih) ;
— pour le spécialiste des principes du Droit (El Usūlī), il y a un soufisme dont Esh-Shadhilī a permis la réalisation[20].

Sur la différence entre le Fiqh (jurisprudence), les Usūl (les principes du droit) et le soufisme, le Shaykh donne, entre autres, les règles suivantes :

Règle 31. « Le Fiqh a pour but l'établissement des règles pour l'ensemble de la communauté. Il tourne autour de l'établissement de ce qui abolit une situation illégale.

« Le soufisme a pour but la quête de la perfection et la réalisation de ce qu'il y a de plus parfait en matière légale et en sagesse.

« La science des Ūsūl est une condition [nécessaire] pour l'infirmation ou l'affirmation [d'un principe du droit] ; son champ d'action est l'établissement des preuves [El-Taḥqīq].

« Chaque personne sait à quelle source elle s'abreuve. Comprends donc[21] ! »

Sur le point précis du « comportement » : El Muʿāmalāt, le Shaykh distingue différentes approches selon les disciplines distinguées ci-dessus. Il donne la règle suivante :

Règle 55. « La pénétration du soufi en ce qui concerne les " comportements " est plus profonde que celle du Faqīh. Car le Faqīh considère ce par quoi s'abolit une situation illégale [Ḥaraj] et le soufi ce par quoi s'acquiert la perfection.

« Sa pénétration est également plus profonde que celle du ʿUsūlī car celui-ci considère ce par quoi la croyance est valable et le soufi est tourné vers ce qui augmente la certitude.

« Elle est plus profonde également que la pénétration de l'exégète [El Mufassīr] et de celui qui étudie le Fiqh El Ḥadīth [la jurisprudence établie à partir du Ḥadīth] car chacun de ces deux derniers considère les règles [propres à leurs sciences respectives] alors que la signification spirituelle [qui se dégage de l'examen d'une situation ou d'un texte] ne peut être comprise que par la recherche de l' " allusion " [spirituelle] après l'établissement des règles qu'ils [l'exégète et le Faqīh El Ḥadīth] ont établies.

« Autrement cette signification spirituelle [sans référence à une règle de base légale] est entièrement intérieure, en dehors de la Sharīʿa [la Loi révélée] pour ne pas dire du soufisme lui-même[22]. »

CHAPITRE XI

CENTRES INITIATIQUES ET CULTURE POPULAIRE

Nous voudrions donner ici un aperçu sur la présence du soufisme dans la culture populaire. Pour cela, nous nous appuierons d'abord sur les « dires » célèbres d'un Shaykh soufi du XVIe siècle : Sidi ʿAbd Er-Rahmān El Majdhūb. Plusieurs études[1] très précieuses ont été faites sur les quatrains et la vie de ce personnage. Notre essai se justifie cependant par l'apport de quelques-uns des quatrains du Shaykh qui n'ont été publiés dans aucun des travaux précédents. Ces quatrains relèvent effectivement d'un ordre strictement initiatique, ils sont moins populaires que les autres et ne sont donc en général connus que par les personnes proches des Zaouïa(s).

Nous en donnons ici notre propre traduction. Celle-ci, imparfaite comme toute traduction, a en outre l'inconvénient d'être en prose : nous avons voulu rendre l'idée des quatrains et des « allusions » spirituelles qu'ils contiennent plutôt que leur originalité verbale, bien que cette dernière leur donne en arabe toute leur efficacité poétique et culturelle en en faisant les véhicules d'une tradition orale[2].

Majdhūb (ou Bahlūl) est le terme qui, dans le langage des soufis, désigne les personnes « ravies » à elles-mêmes par la contemplation de Dieu. Sidi ʿAbd El

'Azīz Ed. Dabhāgh dit que le Majdhūb est celui qui est influencé par les êtres spirituels qu'il contemple au point que ses faits et gestes en sont affectés[3].

Le Majdhūb passe alors pour « fou » (Majnūn), car l'un comme l'autre est absent à ce qui se passe autour de lui, gesticule et semble converser avec des êtres invisibles.

Les soufis reconnaissent la sainteté (Wilāya) des Majdhūb(s) mais s'accordent pour dire que ceux-ci ne peuvent valablement être des maîtres soufis. Les Majdhūb ont eux-mêmes besoin d'une éducation spirituelle qui les ramène au degré d'une maîtrise de soi où ils sont intérieurement avec Dieu (El Ḥaqq) et extérieurement avec les créatures (El Khalq)[4].

Il y a cependant des degrés dans le Jadhb. L'Émir ʿAbd El Qādir, malgré les fonctions « extérieures » qu'il assumait, écrivait : « Je suis de ceux qu'Allah a gratifiés de sa miséricorde en se faisant connaître à eux et en leur faisant connaître la réalité essentielle de l'univers par le ravissement extatique [Jadhb] et non par le moyen du voyage initiatique [ʿala tarīqati l. jadhba, lā ʿalā tariq al sulūk][5]. »

Dans un chapitre des Futūḥāt El Mekkiya Ibn ʿArabī, décrivant les différents types de Jadhb, dit que dans certains cas, celui-ci peut ne produire aucun effet apparent ou ne se manifester que par des signes extérieurs à peine repérables « comme l'impression d'une légère absence intermittente chez la personne concernée[6] ».

Le cas de Sīdī ʿAbd Er-Raḥmān devait relever peut-être de ce cernier type de Jadhb. Sīdī Aḥmed ben El Mubārak nous dit que celui-ci était un Shaykh de la voie soufie et que, bien que Majdhūb, il eut au moins un disciple « Sālik » (c'est-à-dire qui a suivi la voie soufie par le moyen d'une progression initiatique continue et non pas par « ravissement ») qui est Yūssuf El Fāssī[7].

Les quatrains les plus explicitement initiatiques du Shaykh sont les suivants :

« Je suis Majdhūb et non pas fou
Ce sont les états spirituels qui m'ont ravi
J'ai lu dans la “ table bien gardée[8] ”
Et ce qui est prédestiné, je l'ai su en premier. »

Ou encore :

« Le jour s'est levé et la lune a disparu
Il ne reste que mon Seigneur
Les gens ont rendu visite à Muḥammad
Mais moi il m'a habité le cœur. »

Le symbole du soleil (ici la montée du jour) et de la lune est souvent utilisé par les soufis : le soleil en tant que source directe de la lumière représente la gnose (Ma'rifat).

La lune dont la lumière n'est qu'un reflet de celle du soleil et dont l'éclairage est insignifiant à côté de la lumière du jour représente le savoir « extérieur » en tant que connaissance relative et indirecte.

Dans le quatrain qui va suivre, le Shaykh nous parle à nouveau de sa contemplation de Dieu et de son état d'extinction (Fanā') ou de ravissement à lui-même qui est en même temps un état de libération :

« J'ai fait disparaître mon regard dans le Sien
Et je me suis détourné de toute chose périssable
J'ai bien regardé et je n'ai trouvé que Lui
Et je m'en suis allé, serein. »

La vocation spirituelle du Shaykh a eu, comme c'est souvent le cas chez les soufis, pour point de départ un songe (Ru'ya) où il vit des saints l'exhortant au Dhikr (technique soufie de l'invocation de Dieu) :

« Je dormais lorsque dans mon sommeil
“ Les gens de Dieu ” [Ahl Allah] m’apparurent
Ils m’ont dit lève-toi ô ensommeillé
Et invoque Dieu, l’éternel. »

Il n’y a dans ce quatrain une allusion (Ishāra) spirituelle puisque le « sommeil » représente aussi l’état d’ignorance (Jahl) ou d’inconscience (Ghafla) où se trouve le profane avant d’entreprendre la voie initiatique.
Plus tard, le Shaykh incitera lui-même au Dhikr :

« Invoque Dieu pendant que tu marches
Ne te laisse point absorber
Vivifie le cœur fragile
Invoque la Majesté [divine]. »

Sur l’amour du Prophète qui est lui aussi un thème typiquement soufi, le Shaykh Abder-Raḥmān El Majdhūb dit :

« Demandez aux Anges
Demandez à l’Esprit
Demandez à ceux qui portent le trône
ô Dieu ô mon Seigneur ô mon Maître
Mon cœur est épris du Quraïshite[9]. »

Le Shaykh Esh Sharqawī a exprimé son amour du Prophète dans un même style populaire :

« Le maître des prophètes m’a donné
un verre qui m’a abreuvé
Ô mon ami ! il n’y a rien qui me soit plus doux ! »

D’autres quatrains de Sīdī ʿAbd Er-Rahmān soulignent la distinction soufie entre le savoir livresque et la connaissance spirituelle. Pour eux, cette dernière est incomparablement supérieure, puisqu’elle est la seule à conduire l’être humain à une véritable transformation

par laquelle il parvient à la contemplation de la forme spirituelle du Prophète, puis de Dieu.

Cette ascension spirituelle s'opère par la technique de l'invocation :

« Ô étudiants de la science des livres
Votre science est stérile
Venez invoquer Dieu, Ô insensés !
Pour contempler le prophète Qurayshite. »

Contrairement aux exercices mentaux auxquels se plaisent les savants de la science livresque, la voie initiatique se « goûte » ; elle a une saveur (Dhawq) spirituelle qu'expérimente le disciple au plus profond de lui-même :

« Si j'étudie la science des livres
Le plaisir que j'en tire s'arrête à ma langue
Si je goûte de la science des " saveurs "
Elle habite au plus profond de mon être. »

Citons également ce quatrain plus connu :

« Ô vous qui étudiez la science de l'unité !
Ici les océans submergent
Ils le savent ceux qui se sont dépouillés
et se tiennent debout face au Seigneur. »

Le Qurān qui est à la base de la civilisation musulmane fixe les modalités et parfois l'extrême détail de la loi religieuse mais enseigne également par le récit, les paraboles et les exemples. C'est dans l'esprit de ces dernières modalités que se fera l'enseignement initiatique lui-même. Il utilisera toutes les ressources du récit, des exemples, des proverbes, des paraboles, etc. Ce qui donnera lieu à une nouvelle culture orale procédant directement des centres initiatiques.

Au fur et à mesure de la transmission de cette

culture et de son éloignement des centres initiatiques qui lui donnent naissance, celle-ci perdra de plus en plus son aspect spécifiquement spirituel pour devenir le véhicule d'une éthique, d'une morale ou de principes de conduite.

Sans que ce processus, s'il est perçu sur un plan temporel, indique une régression, il souligne plutôt dans la perspective soufie le passage d'un niveau intérieur, spirituel (qui est celui de Haqīqa) à un niveau extérieur proche de la mentalité du commun (qui est celui de la Sharī'a). Mais ce niveau extérieur est légitime dans la mesure où il se rattache justement à des principes d'ordre spirituel.

Nous retrouvons donc ici sur le plan culturel l'archétype de la création à partir de l'expansion d'une source d'ordre spirituel.

La culture orale sera recueillie de la bouche des soufis itinérants dans leur Siyāḥa. Elle sera également transmise comme un patrimoine de la sagesse des anciens à travers les générations ou par les conteurs des places publiques.

Il semble naturel que la forme poétique soit liée à la tradition orale, ne serait-ce que pour l'impact mnémotechnique des rimes.

Mais la poésie seule ne suffit pas, car il faut, pour qu'elle puisse toucher la sensibilité populaire, qu'elle soit basée sur une expérience vivante, dénuée de tout artifice stylistique, et surtout qu'elle contienne la dose nécessaire du « sel » de l'humour, de l'ironie ou du sarcasme.

La traduction française des quatrains du Shaykh 'Abd Er-Raḥmān ne rend évidemment pas compte des jeux de mots utilisés. Les vers de chaque quatrain se construisent par affinité des mots entre eux. Cette allitération n'est pas fortuite : nous retrouverons au niveau

du langage soufi cette vertu ontologique du verbe que nous avons déjà eu l'occasion de voir plus haut (chapitre III) et, parallèlement, l'utilisation d'un langage symbolique, verbal ou gestuel, que le peuple essaie de déchiffrer. A une époque encore récente on rapporte qu'à Fès vivait un Majdhūb célèbre appelé Sīdī Hāscham. Celui-ci avait l'habitude de se frayer un chemin dans le sanctuaire de Mūlay Idrīs à des heures d'affluence en ayant dans ses bras deux petits chiens qu'il faisait baigner à tour de rôle dans le bassin (en principe réservé pour les ablutions. Il faut se rappeler en outre que les chiens sont expressément interdits dans les lieux de prière) en disant : « Prends un chien ! dépose un chien ! » et ainsi de suite pendant un moment, puis s'en allait.

Cet acte que l'on savait chargé d'un message symbolique provoquait les plus vifs questionnements dans l'assistance.

Il y a ainsi dans la culture populaire des Majdhūb une part de l'inexprimable induisant une communication par symboles et allusions spirituels qu'il appartiendra à chacun de comprendre selon sa capacité.

Nous avons choisi le cas du Shaykh ʿAbd Er-Raḥmān El Majdhūb mais celui-ci, bien loin d'être unique, n'est qu'un représentant parmi d'autres de maîtres soufis itinérants dont les paroles et les « allusions » spirituelles ont été à la base d'une tradition culturelle populaire.

Nous avons vu que Sīdī ʿAbd Er-Raḥmān était un initié soufi et que les quatrains que celui-ci avait composés dans le milieu de l'initiation sont loin d'être aussi connus que ceux qui sont passés à la postérité à travers la culture populaire. De là la nécessité d'établir une différence entre le côté intérieur, ésotérique, des paroles du Shaykh et un côté extérieur, plus ouvert à l'appré-

ciation du commun. Cette distinction correspond en définitive à celle établie par les soufis entre l'élite des initiés (El Khawās) et le commun des croyants (El 'Awām). Mais lorsque le Shaykh, et c'est là un point essentiel, « vulgarise » ses quatrains, il se sert de ce style vulgaire comme d'un masque qui continue de transmettre en réalité un message spirituel. La pérennité de ce message est assurée par le souci de fixité avec lequel le peuple transmet de génération en génération les paroles des sages. Ces paroles, en ayant la faculté de s'adapter à toutes les mentalités, font participer ces dernières d'une manière plus ou moins consciente à la tradition initiatique qui constitue l' « esprit » (Er Rūh) de la culture populaire ainsi définie.

Il se reproduit donc sous la forme de la culture islamique la structure même, qui joue ici la fonction de modèle archétype du texte coranique (voir chapitre VII). Ibn'Arabī écrit : « On sait que les Écritures révélées comme la loi commune [Sharī'a] s'expriment, en parlant de Dieu, de manière que la majorité des hommes en saisit le sens le plus proche, tandis que l'élite en comprend tous les sens, à savoir toute signification incluse en chaque parole conformément aux règles de la langue employée[10]. »

Lorsque nous parlons de genèse culturelle, nous ne voulons pas dire que les centres initiatiques inventent la culture populaire de toutes pièces, mais plutôt qu'ils expriment des idées et symboles d'ordre spirituel sous une forme populaire. Cette façon de faire en « popularisant » le message spirituel permet du même coup au peuple de participer, en fonction de la capacité de chacun, à la tradition spirituelle.

D'autre soufis, Majdhūb itinérants, ont composé des poèmes initiatiques dans un style populaire. Il est remarquable que cette influence sur le peuple soit sou-

vent le fait de Majdhūb ou Bahlūl. Ce dernier terme qui est utilisé pour désigner également le Majdhūb présente l'image d'une personne paraissant stupide et incapable de s'insérer dans le monde social. Ce succès des Majdhūb et Bahlūl peut s'expliquer par l'excentricité de ces derniers et des charismes (Karamāt) dont ils peuvent faire état, ce qui les différencie nettement des initiés soufis accomplis qui ont au contraire eu toujours garde dans leur aspect extérieur de ne se distinguer en rien des habitudes du milieu dans lequel ils se trouvent. Cette façon d'être est celle des Malāmati. Ce terme est susceptible d'autres significations sur lesquelles nous reviendrons, mais ici il désigne la station muhammadienne (El Maqām El Muḥammadī) dans laquelle le gnostique est arrivé à unir la Sharī'a (loi extérieure) et la Ḥaqīqa (vérité divine) : « Cette mentalité est une des plus hautes que l'homme puisse atteindre, bien que rien n'en paraisse dans l'extérieur. Elle ressemble à l'état du Prophète — qu'Allah prie sur lui et le salue —, lequel fut élevé aux plus hauts degrés de la " Proximité divine ", indiqués par la formule coranique : " Et il fut à distance de deux longueurs d'arc, ou encore plus près " [LIII, 3]. Lorsqu'il revint vers les créatures, il ne parla avec elles que de choses extérieures. De son entretien avec Dieu, rien ne parut en sa personne. Cet état est supérieur à celui de Moïse, dont personne ne put regarder la figure après qu'il eut parlé avec Dieu [11]... »

Mais revenons à cette influence des Bahlūl sur la culture populaire : à Fès la tradition populaire rapporte une légende concernant un Bahlūl : Sīdī Bahlūl Esh-Sharqī. Cette histoire, dit-on, aurait été à la base de la composition d'un poème célèbre appelé « El Qaṣīdah El Fiyyāshiyah » : Sīdī Bahlūl était de son métier perceur de perles. Un jour, les gardes du roi se présentè-

rent devant la porte de sa boutique et lui donnèrent une perle appartenant à la reine en lui disant qu'il fallait la percer pour le soir même. La reine devait mettre au monde ce soir-là un nouveau-né et c'était la coutume dans la famille royale de mettre une perle autour du cou de l'enfant sitôt qu'il venait au monde. Les mains de Sīdī Balhūl, effrayé par une si grande responsabilité, tremblèrent et malgré son habileté, la perle se fendit en deux. A partir de là, Sīdī Balhūl ne pensait plus qu'à sa mort, certaine, lorsque la maison royale apprendrait la nouvelle. Il passa ainsi une nuit de cauchemar sachant qu'il n'avait plus désormais que quelques heures à vivre. A l'aube, les gardes vinrent frapper à sa porte : « Sīdī Balhūl ! la reine vient de donner naissance à deux jumeaux, tu dois immédiatement fendre la perle en deux ! »

Cette situation, disent les soufis, est celle de l'homme ordinaire en proie aux hypothèses, craintes et supputations continuelles de son imagination (Wahm). Il ne sait pas que chaque chose qui arrive a un sens et une place dans l'ordre universel voulu par Dieu. De là, la seule attitude valable est celle de l'abandon de soi-même à la volonté divine.

Après le dénouement de cette histoire, Sīdī Balhūl comprit que, de la même façon que Dieu veille à l'ordre cosmique et naturel, il veille également à la destinée des hommes ; mais le libre arbitre donné à ceux-ci leur donne également la possibilité de se rendre malheureux en prétendant soutenir par leur volonté propre le fardeau de l'existence.

Nous avons vu que dans notre contexte le terme de « culture » doit être directement rapporté à la tradition islamique : la culture y joue la fonction d'un rappel des valeurs fondamentales de l'Islām. De toutes les cultures, celle de l'Islām est la moins susceptible d'être partagée en cultures de classes ou de castes.

La tradition populaire, comme la tradition initiatique, tout en ne niant pas les différences (d'aptitudes spirituelles, de connaissance, de vertu, etc.), les considère comme relatives et secondaires par rapport à la réalité transcendante : les spécificités individuelles s'effacent devant l'irradiation de l'unicité divine.

Il y a donc deux aspects selon lesquels on peut appréhender la tradition : selon son unité fondamentale, ou selon sa multiplicité et hiérarchie relative.

Sur le plan social, cela correspond à une reconnaissance d'une différence d'aptitude et de hiérarchie entre les hommes sans pourtant que cette hiérarchie soit une fin en soi, une réalité ontologique absolue. Elle se présente ainsi comme une convention sociale qui bien qu'impliquant certaines obligations n'implique pas en soi une supériorité réelle. La hiérarchie sociale se présente donc ici comme l'aspect extérieur de l'Être ; l'unité fondamentale comme son aspect intérieur.

Sur le plan individuel chaque musulman, idéalement, perçoit son prochain comme un saint virtuel quelle que soit sa condition sociale ; l'aspect extérieur de l'être est ici sa condition sociale et l'aspect intérieur sa réalité ontologique, sa station spirituelle vis-à-vis de Dieu.

D'où le respect particulier dans les sociétés traditionnelles vis-à-vis de ceux que Dieu a marqués de sa faveur spirituelle. C'est le cas d'abord des saints soufis qui sont connus et auxquels les gens rendent visite pour recevoir leur bénédiction et leur enseignement.

C'est le cas ensuite des Sharīfs descendants du Prophète dont la naissance peut être le signe d'une prédisposition à la voie spirituelle ; tout Sharīf a une Baraka virtuelle qu'il lui appartient de faire passer en acte par la réalisation initiatique. Mais les uns comme les autres ne peuvent tirer aucun orgueil de leur situation puis-

que celle-ci est le fait d'un ordre providentiel, d'un don ou faveur divine.

Du point de vue de la doctrine initiatique les Shaykh(s) établissent, comme chez Ibn´ Ajība par exemple, une hiérarchie entre les différents niveaux de la connaissance spirituelle : hiérarchie qui se confond alors avec une hiérarchie des degrés de l'initiation. Ibn´ Ajība distingue entre le commun des croyants (El´ Awāmm), l'élite des croyants (El Khāṣṣa) et l'élite de l'élite (Khaṣṣatu El Khāṣṣa).

Mais si dans la culture populaire on sait que cette hiérarchie existe (au plus haut degré c'est le parlement des saints : Diwān Eṣ Ṣālihīn)[12] elle reste cependant quelque chose de caché et de mystérieux.

Sauf dans le cas de saints connus qui dirigent souvent des voies initiatiques, beaucoup de grands initiés restent occultes. Cette nécessité de rester caché relève d'impératifs propres à l'initiation. De là, ces initiés adoptent volontiers des attitudes grossières par lesquelles ils restent voilés aux yeux du profane. C'est le cas connu des Malāmatī, « les gens du blâme », qui s'exposent volontairement à la dérision et au mépris de leurs prochains.

Ces Malāmatī peuvent donc se trouver sous les visages divers d'un mendiant, d'un conteur public ou encore d'un bouffon. La seule hypothèse de leur présence donne à la tradition populaire une dimension mystérieuse ; dans cette perspective, le peuple n'est pas considéré comme une masse uniforme d'individus mais comme le véhicule d'une tradition dont chaque membre peut être, sous les aspects les plus divers, un « connaissant de Dieu » (´Arīf bil Allah).

Pourquoi cette recherche, par les initiés, d'un déguisement populaire quelquefois volontairement grossier ?

Sans prétendre répondre entièrement à la question

nous pouvons dire que la culture populaire est particulièrement propice à la transmission d'un enseignement spirituel. Si nous supposons, comme c'est souvent le cas, que celui-ci se transmet sous forme de contes, de proverbes, d'anecdotes, etc., il est facile de voir que la culture populaire a justement pour vertu de conserver par la voie orale une fixité remarquable à travers les générations : il existe dans la culture populaire un sens intuitif de l'importance de la tradition.

Mais encore une fois, il ne faut cependant pas confondre tradition initiatique et tradition populaire même si la seconde sert souvent de véhicule à la première.

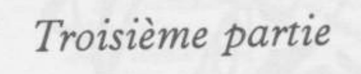
Cela semble particulièrement net dans certains cas où la tradition populaire garde des réminiscences de l'influence initiatique tout en présentant des aspects spécifiquement profanes. Il y a aussi le cas de toute la tradition de chant appelée El Malḥūn. Bien que ces chants soient souvent d'inspiration soufie, ils sont composés dans un style populaire un peu à la manière des quatrains du Shaykh ʿAbd Er-Raḥmān El Majdhūd.

Nous donnons ci-dessous une partie de la Qasīda (poème chanté) d'un compositeur de Malḥūn célèbre du XIXe siècle : Ben Sghīr.

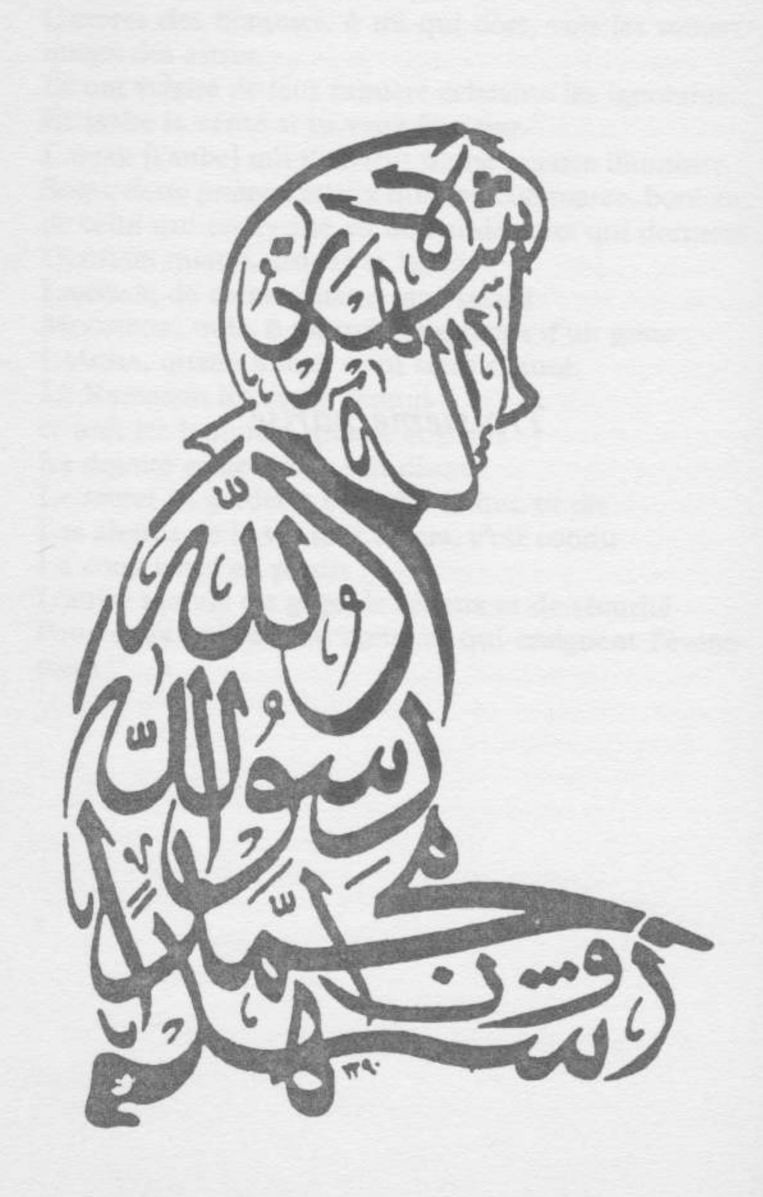
« L'aurore (El Fajr)

« Vois le ciel au-dessus de la Terre, source de lumière
Les habitants de la Terre ne peuvent l'atteindre
Vois Mars, toi qui es indifférent
Sa beauté apparaît au monde clairement.
Vois Mercure qui vient à toi, ô voyageur
au-dessus du globe de l'ignorance étonnante
Vois Neptune qui illumine les déserts
Il a mis dans la création le riche qui a tout.

Vois Saturne qui vient visiblement vers toi au-dessus des sept du secret parfait
Guerres des hommes, ô toi qui dors, vois les mouvements des astres.
Ils ont éclairé de leur lumière éclatante les ignorants.
Et sache la vérité si tu veux être pur
LAFJAR [l'aube] qui t'advient d'une science illuminée
SOBH, deux prières, mieux que ton commerce, bonheur de celui qui est éveillé au milieu de ceux qui dorment
DZOHAR, quatre, ardeur et labeur
LAASSAR, de même quatre sans retard
MOGHROB, trois, ô toi qui comprends d'un geste
LAACHA, quatre autres et tu seras exaucé.
Le Ramadan libère de l'ennui
et unit les hommes, grands et petits
La dignité exige qu'on soit discret
Le secret tu garderas et sache ce que tu dis
Les abords de la vie sont amers, c'est connu
La conscience en pleurs
L'autre monde est gage de sérieux et de sécurité
Pour ceux qui ont un cœur et qui craignent l'événement [13]... »



Troisième partie



١٣٩٠

CHAPITRE XII

LE SHAYKH VIVANT (Es-Shaykh El Ḥayy)

Lorsque du dehors le Prophète pousse un cri, à l'intérieur l'âme de la communauté se prosterne en adoration :
car jamais dans le monde l'oreille de l'âme n'aura entendu de quiconque un cri de la même sorte.
L'âme, cette étrangère, par la perception immédiate de cette voix merveilleuse, a entendu de la bouche de Dieu : « En vérité, Je suis tout près de toi. »
Mathnawī de Djalal-od Dīn Rumī, II, 3573 sq.

A. Les degrés de la voie

L'Émīr ʿAbd El Qādir écrit : « Il y a une unanimité absolue des Gens d'Allāh [les soufis] sur le fait que, dans la voie de la Gnose, un " moyen d'accès "[1] (wasīla), c'est-à-dire un maître, est indispensable.

« Les livres ne permettent nullement de s'en passer, du moins dès lors que se produisent les inspirations surnaturelles [al-waridat] et les événements spirituels [al waqi'at], et qu'il devient nécessaire d'expliquer au disciple ce qui, dans tout cela, doit être accepté ou rejeté, ce qui est sain et ce qui est vicié. En revanche, au tout début de la voie, il peut se contenter des livres qui traitent du comportement pieux et du combat spirituel dans son sens le plus général. »

Il continue un peu plus loin : « On ne peut faire confiance au combat spirituel mené en l'absence d'un maître, sauf en des cas très exceptionnels, car il n'y a pas une guerre sainte unique, conduite d'une unique manière : les dispositions des êtres sont variées, leurs tempéraments très différents les uns des autres, et telle chose qui est profitable à l'un peut être nuisible à l'autre[2]. »

Ibn Khaldūn nous donne également des détails sur cette question. Selon lui, il faut distinguer trois sortes de combats spirituels : le premier qu'il appelle « Mujāhadatu Et Taqwā » (le combat de la Piété), le second « Mujāhadatu El Istiqāma » (le combat de la Rectitude) et le troisième « Mujāhadatu El-Kashf (le combat du Dévoilement par intuition).

Selon Ibn Khaldūn, la direction d'un maître spirituel n'est pas également nécessaire au niveau de chacun de ces trois degrés. Au disciple du premier degré, la présence du maître permet cependant un enseignement en « acte » ce qui est préférable au seul enseignement livresque. Ibn Khaldūn nous donne pour illustrer l'intérêt d'un enseignement direct de maître à disciple, à ce niveau, de nombreaux exemples ; le Prophète de l'Islām a appris à faire les Cinq prières canoniques en regardant l'archange Gabriel (Seyyidinā Jibrīl) les faire devant lui. Même les grands Fuqahā' (jurisconsultes) qui ont pourtant une excellente connaissance livresque des rites du pèlerinage de la Mecque s'en remettent, lors de leur pèlerinage, à des personnes ayant une connaissance pratique de ces rites, etc.

Au disciple du second degré, nous dit Ibn Khaldūn, le maître spirituel permet une meilleure connaissance de la nature de l'âme individuelle, ce qui rend la recherche de la Rectitude plus aisée.

Mais là où l'enseignement d'un Shaykh n'est pas

simplement recommandé, mais absolument indispensable, c'est au niveau du troisième degré : « Quant au combat spirituel de l'Intuition et de la Contemplation (Mujāhadatu El-Kashf wa El-Mushāhada) dont le but est le soulèvement du voile (du monde sensible) et la connaissance du monde spirituel et de l'archétype (Malakūt) des Cieux et de la Terre, elle dépend d'une façon nécessaire et absolue d'un maître de l'initiation que l'on désigne du terme de " Shaykh ", sans lequel ce combat spirituel (Mujāhada) sera vain dans la plupart des cas [3]. »

Bien que le terme « soufisme » s'applique aux trois degrés que nous venons de mentionner, il désigne, nous dit Ibn Khaldūn, d'une manière plus spécifique le dernier d'entre eux.

Cette classification en trois degrés est classique en Islam puisqu'elle correspond aux trois degrés dont il est question dans le Hadīth du Prophète dit de Jibril (Gabriel) où il est distingué trois niveaux qui, dans l'ordre hiérarchique croissant, sont : l'Islām, l'Imān et l'Iḥsān (voir chapitre VII).

Pourtant, nous pouvons dire avec Ibn Khaldūn que le soufisme englobe ces trois niveaux dans la mesure où il correspond à une progression initiatique devant faire passer le disciple, selon ses possibilités, d'un niveau à un autre.

Mais ici, il nous semble nécessaire d'ajouter une précision sur les distinctions établies plus haut par Ibn Khaldūn à propos du degré de nécessité d'une direction spirituelle en fonction du type de combat que l'on mène. Cette distinction est d'un ordre théorique et général et ne peut, sans inexactitude, s'appliquer au soufisme même si celui-ci est compris, comme nous l'avons dit, comme embrassant les trois degrés ou trois formes de combats dont il a été question. Dès lors que

l'on s'engage dans la voie soufie, même si l'on se trouve au niveau de l'initiation la plus élémentaire et la plus extérieure, la direction d'un maître spirituel est indispensable.

Si, au contraire, nous voyons les choses dans leur généralité, il est certain qu'un grand nombre de musulmans peuvent mener des combats spirituels tout à fait légitimes sans aucun rattachement initiatique explicite.

Le soufisme entendu d'une manière spécifique concerne le degré qu'Ibn Khaldūn appelle celui du combat de l'Intuition et de la Contemplation et celui qui est désigné dans le Ḥadīth de Jibrīl comme le degré de l'Iḥsān (ce terme peut être rendu par l'idée d'« excellence » ou « de recherche de la perfection »). Nous retrouvons ici également l'idée de contemplation, car un des aspects de l'Iḥsan est, nous dit le Ḥadīth, d'« adorer Allah comme si tu le voyais... ». Au niveau de ce troisième degré, l'expérience du disciple se fait par le « Dhawq » (goût ou saveur spirituels) et ne relève en aucune façon de ce qui est accessible « aux sens », à la raison ou aux sciences livresques (El 'Ulūm El Kasbiyyah)[4]. Cette expérience ne peut donc être relatée à autrui, on ne peut qu'y faire allusion par des exemples et des allégories lointaines. Elle ne peut en aucune façon être sujette aux lois rationnelles ou à un classement en des catégories artificielles. Ce « Dhawq » ou saveur se fait par l'intermédiaire d'une succession d'états (Aḥwāl) spirituels qui arrivent au disciple indépendamment de sa volonté propre. Or, sans les directives spirituelles données par le Shaykh à son disciple (Murīd), directives qui sont dans la plupart des cas communiquées d'une façon non verbale, le disciple serait assurément perdu dans un domaine qui lui est totalement inconnu. C'est là pour Ibn Khaldūn l'argument majeur de la nécessité d'un Shaykh pour

celui qui veut entreprendre la voie de la réalisation spirituelle.

Pour décrire le rôle que joue le Shaykh dans la direction spirituelle du disciple, Ibn Khaldūn a lui-même recours à une allégorie : le Shaykh est assimilé à un maître peintre qui détient la recette exacte (matière, dosage, cuisson, etc.) en vue de la fabrication de telle ou telle couleur désirée. Le disciple, assimilé à un apprenti peintre, ne peut que suivre, à la lettre, les recommandations du Shaykh pour obtenir la couleur en question. Les déviations aux strictes observances des règles de fabrication ont alors un effet cumulatif qui peuvent écarter à jamais l'obtention de la couleur recherchée. Dans cette allégorie, les recettes de fabrication sont les méthodes d'invocation spirituelle (Ádhkār ou Awrād) que le Shaykh autorise son disciple à pratiquer en fonction de son avancement dans la voie. Les couleurs recherchées correspondent aux différents degrés de connaissance réalisés par le disciple au cours de sa progression initiatique (voir figure 1, chapitre III).

Selon une formule consacrée, Ibn Khaldūn tire la conclusion selon laquelle le disciple doit être entre les mains du Shaykh « comme le mort entre les mains du laveur ou l'aveugle qui avance sur le bord de l'océan entre les mains de son guide[5] ».

B. Le secret spirituel (Es-Sirr)

Les soufis parlent souvent entre eux dans un langage allusif (Bil'Ishāra) ou symbolique (Ramzī). L'adoption d'un tel langage est nécessaire à plus d'un égard : elle est d'abord naturelle puisque les « objets » de leur communication ne peuvent être connus que par l'expérience initiatique et restent donc, par la force des

choses, cachés au profane qui n'a pas réalisé cette expérience pour lui-même ; les réalités spirituelles qui restent occultes aux yeux du profane expliquent donc l'adoption d'un langage allusif qui devient ainsi un des moyens de communication entre ceux qui partagent les mêmes connaissances.

Puisque le langage allusif se réfère à l'expérience initiatique, il jouera, comme nous le verrons plus en détail (voir chapitre XV), un rôle important dans la relation pédagogique entre le Shaykh et le Murīd (disciple).

Mais il y a également, dans cette option pour un langage qui ne peut être compris que par les initiés, une volonté de rester « fermé » à la compréhension même superficielle des profanes. En effet, s'agissant des réalités spirituelles, il n'est pas indifférent que des profanes puissent comprendre même le sens extérieur des paroles des initiés (qui se réfèrent à une réalisation spirituelle effective), car ceux-ci ne manqueront pas de leur donner un sens qu'elles n'ont pas et de produire ainsi certaines déviations regrettables, surtout d'ailleurs pour ces profanes eux-mêmes.

Le secret spirituel doit rester, comme son nom l'indique, occulte (Maktūm), en vertu de cette relation que nous avons déjà eu l'occasion de mentionner (voir chapitre VI) entre la Ḥaqīqa (vérité spirituelle) en tant que réalité intérieure et la Sharī'a (Loi révélée) en tant qu'elle est manifeste et partagée par l'ensemble des croyants. Le soufisme, comme nous l'avons vu, est avant tout la recherche du maintien de chaque niveau à la place qui lui revient. Nous avons déjà cité (voir p. 69) la parole d''Abụ Hurayrah suivant laquelle la divulgation de la Connaissance spirituelle qu'il avait reçue du Prophète lui vaudrait certainement d'être lapidé par un public dont le niveau de compréhension spirituel ne pouvait lui permettre de supporter cette

Connaissance. Le cas d'El Ḥallāj reste une illustration exemplaire : il est dit dans les milieux soufis qu'El Ḥallāj fut d'abord condamné par les maîtres spirituels de son époque avant de l'être effectivement par les théologiens en tant que représentants de la Sharī'a. La capacité de garder le secret spirituel est donc un impératif essentiel de l'initiation : « Le jour, écrit Sīdī 'Abdel 'Azīz Ed Debbāgh où j'entrai au Diwān[6], Sīdī Aḥmed ben Abdellah[7] ne parla pas, ainsi d'ailleurs que les autres saints du Diwān, sauf pour me recommander et insister auprès de moi pour que je garde le secret spirituel [Es-Sirr], Sīdī Aḥmed ben Abdellah ordonna à tout ceux qui avaient une histoire à ce propos de la raconter. »

Un saint raconte : « J'avais un disciple que j'aimais d'un grand amour. Un jour, je lui évoquai la réalité du Maître de l'Existence [Sayyid El Wujūd], expression par laquelle on désigne le Prophète de l'Islam — qu'Allah le comble de ses louanges et le salue[8] —... je lui comptais les bienfaits que l'homme peut détenir de lui jusqu'à ce que je me sois noyé[9] en Lui. Lorsque mon disciple vit que je me trouvais dans cet état [d'extinction, Fanā'], il dit : " O Maître, je t'en conjure par la Grandeur de ce généreux Prophète, donne-moi le Secret spirituel ! " Je voulus refuser mais je vis cette grandeur sublime [du Prophète] et j'acceptai alors de le lui transmettre. Très peu de temps après cet événement, les gens témoignèrent contre lui et le mirent à mort : il était des Arabes de Khūz et habitait la région de El Maḥila, une province égyptienne. Lorsqu'il entendit de moi le Secret, il partit et réunit un groupe de gens qu'il se mit à entretenir de ce Secret. Leur raison ne le supporta pas, ils établirent des preuves contre lui et le condamnèrent à mort[10]. »

Nous voyons donc à partir de ce passage et bien

d'autres analogues cités dans l'*Ibrīz* de Sīdī ʿAbd El 'Azīz, le danger de communiquer des vérités spirituelles à ceux qui ne peuvent le supporter. Comme nous le verrons plus loin, cette communication n'est pas verbale mais se réfère à la transmission d'une vérité spirituelle (ou si l'on préfère d'une « énergie » spirituelle) qui ne peut être « supportée » que par une personne arrivée à un degré élevé de l'initiation. Il s'agit, en somme, d'une disposition préalable réalisée par un disciple au cours de sa progression dans la voie initiatique. Mais le transfert réel du « Sirr » ne relève aucunement de l'effort personnel, il est essentiellement un don divin, le fait d'une « élection » divine de tel disciple particulier parmi tous les autres. Or, le transfert de ce « Sirr » du Shaykh vers le disciple est justement ce qui confère à ce dernier la légitimité de devenir à son tour un maître spirituel : le Shaykh vivant (Esh-Shaykh El Ḥayy) ou encore le « Shaykh de l'éducation spirituelle » (Esh-Shaykh et Tarbiyyah Er-Rūḥiyyah).

La transmission du « Sirr » à tel ou tel disciple particulier ne dépend donc pas d'un choix individuel. Il s'agit, comme nous l'avons dit, d'une élection divine qui se manifeste par un certain nombre de signes et à laquelle se soumet le Shaykh. De là, lorsque le Shaykh « sait » qu'un ou plusieurs de ses disciples peuvent assurer la direction spirituelle d'autres disciples, il leur donne le « Idhn » (autorisation spirituelle), terme technique par lequel les soufis désignent le transfert partiel ou complet du secret spirituel.

Un point important est à préciser. Les soufis considèrent que seul le « Idhn » donné par un maître spirituel vivant (corporellement) est efficace même si celui-ci vient, comme cela arrive souvent, à être corroboré par la suite par d'autres manifestations spirituelles. Cette condition fonde la base de la tradition

soufie selon laquelle la généalogie initiatique de toute voie spirituelle en Islām doit en principe remonter de Shaykh en Shaykh jusqu'au Prophète Muhammad. Cette généalogie atteste de la régularité de la transmission initiatique qui est une condition *sine qua non* pour assurer les fonctions d'une direction spirituelle.

L'Emīr ʿAbd El Qādīr, dans le texte dont nous avons cité une partie plus haut, souligne cet aspect en écrivant que le maître spirituel est celui « dont la filiation initiatique [nisba] est sans défaut [11]... »

En résumé, les conditions pour assurer la fonction d'une direction initiatique sont la réception du « Sirr », le « Idhn » (autorisation spirituelle) directement reçu d'un maître spirituel contemporain et la régularité de la filiation initiatique.

Nous avons une illustration de tout ce qui vient d'être dit dans le passage suivant tiré des lettres (Rasā'il) du Shaykh Ed-Darqawī : « Quant au maître [le maître spirituel de Sīdī El'Arbī Ed-Darqawī qui était Sīdī 'Alī Jamal], il demeurait toujours à Fès al Balī. Lorsque je fus sur le point de partir vers la tribu mentionnée, je lui dis : " Je n'ai aucune personne là-bas avec qui je pourrais avoir des échanges spirituels dont j'ai pourtant besoin. " Il me répondit : " Engendre-la ! " comme s'il pensait que la génération spirituelle pouvait avoir lieu par mon intermédiaire, ou comme s'il la voyait déjà. Je lui reparlai encore une fois de la sorte, et il me répondit de nouveau : " Engendre-les ! " Or, par la bénédiction émanant de son autorisation [Idhn] et de son secret [Sirr], il vint à moi un homme — que Dieu multiplie ses pareils en Islām ! — qui, dès l'instant où je le vis et qu'il me vit, fut comblé par Dieu au point qu'il atteignit d'un saut la station spirituelle [maqam] de l'extinction [fana] et de la subsistance [baqa] en Dieu ; et Dieu est garant de ce que nous disons. En cela

même m'apparut la vertu et le pouvoir secret de l'autorisation, et tous les doutes ou suggestions me quittèrent, grâces et louanges à Dieu !

« Par la suite, mon âme désira recevoir l'autorisation de Dieu même et de son Envoyé — que Dieu le bénisse et lui donne la paix. J'y aspirais avec beaucoup de ferveur. Or, lorsqu'un jour, je me trouvais en un lieu solitaire au milieu de la forêt, et que j'étais plongé et abîmé dans une extrême ivresse spirituelle, et en même temps dans une extrême sobriété — avec une grande puissance dans l'un et l'autre état — j'entendis soudainement cette parole jaillir du tréfonds de mon essence : " Incite-les au souvenir, car le souvenir profite aux croyants ! " (Qurān, I, 54). Alors, mon cœur se calma et se reposa, car j'eus la certitude que ce discours m'était adressé par Dieu et Son Prophète — que Dieu le bénisse et lui donne la paix —, immergé comme j'étais dans les deux Présences généreuses, la seigneuriale et la prophétique. C'était là [mais Dieu le sait mieux] une rupture des lois ordinaires procédant du fond même de mon essence. Cela n'a d'ailleurs pas de " comment " et ce n'est connu que par celui à qui Dieu le fait connaître [12]... »

A tout ce qui vient d'être dit sur les conditions nécessaires pour assumer la responsabilité d'une direction spirituelle, il faut ajouter une condition supplémentaire : un maître spirituel doit être d'une réalisation complète, c'est-à-dire être irréprochable sur le plan de la Sharī'a.

La direction spirituelle d'un Majdhūb (un « extasié », ou « ravi » à lui-même par Dieu) est selon l'avis unanime des soufis à éviter : « S'ils manifestent un *hal* qui les détourne de la loi religieuse, abandonne-les à Dieu. Ne les suis pas et ne marche pas sur leurs traces, car ils sont perdus en Dieu. Ne prends pas

comme modèles ceux sur lesquels la loi n'a pas d'autorité, même s'ils apportent des signes de la part de Dieu[13]. »

Les poèmes (Qaṣāid) traitant de tous les aspects de la maîtrise spirituelle que nous avons évoqués dans ce chapitre sont nombreux. Un des plus longs et des plus complets est celui d'El Sharīshī. Ce Shaykh évoque la nécessité pour un maître spirituel d'avoir non seulement réalisé effectivement la Connaissance d'Allah, mais d'être également soumis à la loi révélée vis-à-vis de laquelle il a des obligations qu'il partage avec le commun des croyants. Effectivement, l'impeccabilité spirituelle et légale correspond métaphysiquement à la *coincidentia oppositorum,* entre l'unité absolue et la multiplicité du monde manifesté, qui représente le degré le plus élevé de la réalisation spirituelle (voir chapitre VI). C'est à ce degré seulement que le maître peut prendre à sa charge l'éducation spirituelle des disciples en quête de la Vérité, El Ḥaqīqa. A ce degré seulement car le maître, après avoir connu la Vérité, « revient » vers les disciples en vue de leur permettre de réaliser pour leur propre compte le degré de Connaissance qui correspond à leur possibilités respectives.

Dans son long poème, le Shaykh El Sharīshī écrit les vers suivants :

« Le Shaykh est reconnu par des signes manifestes, sinon
Il ne fait que voguer dans les nuits des passions
S'il ne possède point de connaissance extérieure
Ni de l'intérieur, tiens-toi donc loin de lui ! »

Dans son commentaire de ces vers Sīdī ʿAbd El Azīz Ed-Debbāgh précise de quel genre de connaissance extérieure et intérieure il s'agit : « La connais-

sance de l'extérieur signifie ici la Connaissance du "Fiqh" [jurisprudence] et la profession de l'unicité divine [selon la conception théologique], c'est-à-dire le niveau requis de Connaissance dans les deux domaines que doit posséder tout croyant responsable. La Connaissance de l'intérieur est la Connaissance d'Allah[14]. »

CHAPITRE XIII

LA VOIE DU « SIRR »
ET LA VOIE DU « TABARRŪK »

Tout ce que nous avons dit sur le « Sirr » (secret spirituel) et de la réalisation effective de celui-ci par l'initiation concerne la voie initiatique appelée pour cela « Ṭarīq Es-Sirr » : la voie du secret spirituel.

Celle-ci confère la possibilité d'une réalisation spirituelle effective dont le but est la Connaissance d'Allah.

Chaque fondateur d'une voie spirituelle (Ṭarīqa) est donc un gnostique possédant effectivement ce « Sirr », et le transmettant par l'initiation. L'héritage de ce « Sirr » ne relève pas, comme nous l'avons vu, de la volonté propre de celui qui le détient, ni d'une transmission physique de père en fils, bien que cette dernière modalité ne soit pas non plus exclue. Lorsque tel maître spirituel fonde une voie initiatique, le « Sirr », ou secret initiatique, ne continue pas, après la disparition de ce maître, à se transmettre forcément à l'intérieur de la voie qu'il a fondée.

Le « Sirr » est donc ce qui constitue de près ou de loin l'origine de la fondation de toute voie spirituelle en Islām. C'est la transmission de ce « Sirr » qui, au-delà de la divergence apparente des nombreuses voies spirituelles (Darqawiya, wazzaniya, tijaniya, etc.), en constitue l'unité profonde. Cette unité essentielle de toutes les voies spirituelles nous permet de comprendre pour-

quoi les soufis disent qu'à toutes les époques, c'est toujours le maître spirituel qui détient le « Sirr » qui influence spirituellement toutes les autres voies spirituelles, même si ces dernières n'en sont pas toujours conscientes. Mais il arrive souvent que les représentants de différentes voies spirituelles viennent effectivement renouveler le pacte de l'initiation (Tajdīd El ʿAhd) avec celui qui est considéré comme le détenteur du Secret spirituel (Mūl Es-Sirr) à son époque et qui est aussi appelé le « maître de l'heure » (Mūl El-Waqt). Chaque maître spirituel possédant le « Sirr » fonde une voie spirituelle qui porte généralement son nom. L'héritier spirituel de son « Sirr » (Warīth Sirrihi) fondera à son tour une voie spirituelle portant son propre nom, etc.

De cette façon, nous aboutissons à trois conséquences immédiates :

— La transmission du « Sirr » constitue une tradition ininterrompue et les soufis sont d'accord pour dire que toutes les chaînes (Silsila) de leurs généalogies initiatiques remontent au Prophète, qui est ainsi l'origine de toute tradition spirituelle en Islām.

— La voie initiatique qui a perdu le « Sirr » après la disparition (physique) du maître spirituel qui l'a fondée devient ce que l'on appelle une voie du « Tabarrūk » (Ṭarīq Et-Tabarrūk), terme sur lequel nous reviendrons plus loin.

— Une voie du « Tabarrūk », bien qu'ayant perdu le « Sirr », et ne pouvant donc pas permettre une réalisation spirituelle effective des personnes qui y adhèrent, garde cependant la possibilité de recouvrer ce « Sirr » qui y subsiste d'une manière virtuelle, potentielle.

Ce qui se comprend ainsi aisément, si l'on se rappelle ce qui a été dit sur l'unité essentielle de toutes les

voies spirituelles. Il arrive donc souvent que l'un des membres d'une voie du « Tabarrūk » qui a pu accéder à une réalisation spirituelle effective du « Sirr », grâce à différents rattachements initiatiques, y introduise à nouveau ce « Sirr » et lui donne ainsi le caractère d'une voie initiatique véritable.

Mais tout cela, comme nous avons eu souvent l'occasion de le voir, ne relève en aucune façon de choix individuels, qui ne peuvent être qu'illusoires, mais d'impératifs spirituels qui s'expriment notamment par le « Idhn » (autorisation spirituelle) donné par les différents maîtres de l'initiation. Cette pluralité de maîtres se réfère, elle-même, aux différents degrés de l'initiation qui sont représentés par l'assemblée de saints appelée : Diwān Eṣ-Ṣāliḥīn [1].

Mais revenons à la voie du « Tabarrūk ». Celle-ci se présente comme une voie spirituelle où l'on continue de transmettre les formules du « Dhikr » (invocations de Dieu et du Prophète) dont l'ensemble constitue le « Wird » qui est établi par le fondateur originel de la voie en question, en fonction d'ailleurs de chaque disciple et des besoins spirituels qui lui sont propres.

De son vivant, le fondateur de la voie conférait une initiation spirituelle véritable en assumant sa charge de direction spirituelle en fonction des possibilités de ses disciples. Le point central de cette éducation spirituelle était, comme nous l'avons vu (voir chapitre XIV), le fait que le Shaykh soit contemporain de ses disciples et possède effectivement le « Sirr ».

A la mort du Shaykh, si un héritier spirituel n'a pas été expressément désigné par le Shaykh lui-même, la transmission du « Wird » continue cependant d'avoir lieu dans la même voie, en général par un Muqaddem (responsable désigné du vivant du Shaykh, mais dont la désignation ne se confond en aucun cas avec celle

d'une véritable maîtrise spirituelle) ou encore par les membres mêmes de la famille du Shaykh.

Si le « Sirr » ne peut continuer d'être effectivement transmis que par l'intermédiaire d'un maître spirituel « vivant » (c'est-à-dire contemporain de ses disciples), il n'en est pas de même de la « Baraka ». Celle-ci est une influence spirituelle d'un moindre degré qui représente le côté potentiel ou virtuel du « Sirr ». Nous avons déjà eu l'occasion de donner quelques détails sur ce terme (voir chapitre XI).

Une influence spirituelle subsiste donc dans la voie du « Tabarrūk ». Elle a lieu à travers la transmission du « Wird », à travers les séances collectives de « Dhikr » (invocations) et enfin à travers la tradition même de la voie qui, bien que virtuelle, continue d'être transmise par la façon d'être et l'éducation des membres qui y adhèrent. Mais il y a cependant entre la voie du « Sirr » et celle du « Tabarrūk » une différence fondamentale, qui est la suivante : la première a un but conscient, celui de se rapprocher (Taqarrūb) de Dieu. L'initiation consistera, elle, à dépouiller (Tajarrud) le disciple de toute attache matérielle ou spirituelle pour le tourner vers la Connaissance de Dieu seul. Les soufis disent qu'ils n'adorent Dieu ni par désir du Paradis ni par crainte de l'Enfer, mais parce qu'Il est en Lui-même digne d'adoration. La seconde ne peut permettre par elle-même au disciple d'arriver à ce dépouillement. Elle devient donc un lieu où l'on s'adonnera plus spécifiquement à l'étude et à la dévotion (El 'Ibādat). Son but est avant tout le salut de l'âme et non pas la connaissance divine (El Marifa).

La voie du « Tabarrūk » est ainsi intermédiaire entre le commun des croyants qui, en suivant les règles de la Sharī'a, n'adhèrent pas pour autant à une voie spirituelle particulière, et la voie du « Sirr » qui est

véritablement la voie de la réalisation spirituelle. Nous retrouvons ici les trois niveaux distingués par Ibn Khaldūn (voir plus haut). Il faut cependant noter qu'il ne s'agit pas là de trois domaines séparés. Nous avons déjà eu l'occasion de voir que chaque degré de l'Être contient essentiellement tous les autres degrés qui lui sont subordonnés (voir chapitre III). Ici, il en sera de même : la voie du « Sirr » contient en réalité tous les autres degrés qui lui sont subordonnés et donc, en l'occurrence, toutes les formes d'adoration ('Ibādāt) propres aux autres voies qui s'intègrent toutes en fonction du plus haut degré de la réalisation spirituelle qui est celui de la Connaissance divine.

CHAPITRE XIV

LA PÉDAGOGIE INITIATIQUE

Il reste autre chose à dire, mais c'est l'Esprit saint qui t'en fera le récit, sans moi,
Ou plutôt, c'est toi-même qui le diras à ta propre oreille ; ni moi ni un autre que moi ne te le dira, ô toi qui es moi-même :
Ainsi, lorsque tu t'endors, tu vas de la présence de toi-même à la présence de toi-même ;
Tu entends ce qui vient de toi-même et tu crois qu'on t'a dit secrètement en songe ce que tu as entendu.

Djalal-od dīn Rūmī,
Mathnawi, III, 1298 *sq.*

« Ton maître n'est pas celui duquel tu entends [des discours], mais celui dont la présence te transforme.

« Il n'est pas celui dont l'expression te guide, mais celui dont l'allusion spirituelle te pénètre. Ton maître n'est pas celui qui t'invite à la porte, mais celui qui soulève le voile qui te sépare de lui[1]. Il n'est pas celui qui te dirige par des paroles, mais celui qui te transporte par son état spirituel. Ton maître est celui qui te délivre de la prison des passions pour t'introduire chez le Maître des mondes [Dieu].

« Il est celui qui ne cesse de polir le miroir de ton cœur jusqu'à ce que s'y irradient les Lumières de ton Seigneur.

« Il t'élève vers Allah et lorsque tu t'es élevé, il te transporte jusqu'à Lui. Il ne cesse pourtant de te garder jusqu'à ce qu'il te dépose entre Ses Mains. Il t'introduit dans la Lumière de la Présence divine et te dit : " Te voilà et ton Seigneur. " C'est là le lieu de la Sauvegarde d'Allah, les sources de son assistance et le tapis [de la proximité] d'où l'on reçoit de la part d'Allah[2]. »

Ce passage nous donne une idée de ce que sera une pédagogie initiatique. Non pas un enseignement verbal, mais une communication spirituelle, un transfert de l'état spirituel du maître au disciple.

Le dénouement de cette pédagogie est la Connaissance divine.

Le premier engagement dans la voie initiatique est marqué par la réception du « Wird », c'est-à-dire un ensemble d'invocations d'Allah, appelé aussi « Adhkār » (sing. Dhikr) dont les modalités d'utilisation ont été fixées par le Shaykh lui-même. L'une des compétences du Shaykh est justement de savoir quel type de « Dhikr » convient à chaque disciple, à quel moment il convient de donner au disciple un nouveau Dhikr, en retrancher un ancien, etc.

La « Ṭarīqa » (la voie) repose sur le « Sirr » (secret spirituel) et c'est la présence de celui-ci qui établit toute la différence entre la transmission initiatique d'un enseignement spirituel et les méthodes propres aux sciences ésotériques. Le « Sirr » place d'emblée le disciple sous une influence spirituelle. Cette influence se transmet principalement par l'intermédiaire du « Dhikr » (invocation d'Allāh) qui devient ainsi comme le véhicule du « Sirr » du Shaykh dont le disciple réalise intérieurement la connaissance jusqu'à un certain degré. Cette expérience intérieure d'une réalisation spirituelle est désignée du terme technique de « goût » ou « saveur » spirituels (Dhawq).

C'est cette communication spirituelle entre le Shaykh et le Murīd (disciple) qui introduit la nécessité d'un langage allusif (puisque les termes ordinaires du langage ne s'appliquent que d'une manière analogique aux réalités dont il s'agit qui sont d'ordre spirituel) par lequel le Shaykh guide son disciple dans son voyage intérieur.

Les modalités de l'allusion spirituelle sont diverses et se manifestent de bien d'autres façons que par l'expression verbale ou même la présence physique du maître spirituel. Le maître n'est avant tout que le support extérieur de la réalité spirituelle du disciple. Son rôle est d'éveiller le disciple à la Connaissance de lui-même et c'est là le sens du passage du texte cité au début de ce chapitre où le Shaykh dit à son disciple : « Te voilà et ton Seigneur. » C'est-à-dire, voici ta vraie personnalité, ton Seigneur (Er-Rabb) dont tu dépends en tant qu'expression individuelle, en tant que serviteur ('Abd [3]).

Une parole que certains attribuent au Prophète résume cette connaissance spirituelle de soi-même de la manière suivante : « Celui qui se connaît lui-même connaît son Seigneur » (Man 'Arafa Nafsahu fa-qad 'Arafa Rabbahu).

Mais avant de parvenir à cette communication spirituelle entre maître et disciple, la première base réelle d'une progression initiatique sera l'éveil d'une quête véritable chez le disciple. Cette quête se traduira par une « résolution spirituelle » (Irāda) qui sera à la base même du nom de disciple : El Murīd.

Pour illustrer cet éveil de la quête, nous citerons ici un passage où Sīdī 'Abd El 'Azīz Ed-Debbāgh nous relate sa rencontre avec El Khadīr [4], personnage qu'il ne reconnut d'abord pas comme tel : « Il me parlait de choses qui se trouvaient en moi, je compris qu'il était un des saints, connaissants d'Allah. Je lui dis :

“ Maître, donnez-moi le ‘ Wird ’. ” Il se mit alors à parler d’autre chose. Je continuais à insister dans ma demande et lui continuait toujours d’éviter de me répondre. Son intention était en réalité de provoquer en moi une véritable résolution de manière à ce que je ne délaisse pas ce que j’allais recevoir de lui[5]. »

Un autre terme désignant le disciple soufi est celui de « Faqīr » (pauvre), terme qui évoque le caractère contingent de tout autre que Dieu. Dans le sens soufi, le « Faqīr » est celui qui a pris conscience du caractère contingent de son individualité et qui s’est mis à la recherche de son Identité essentielle qui n’est autre que son Seigneur, c’est-à-dire l’attribut divin dont elle est l’expression éphémère et contingente.

Ce passage de l’individualité vers la personnalité ou encore de l’âme individuelle vers le Soi (El Huwwiyah) universel nécessite que le disciple arrive à la voie en état de « Faqr » (pauvreté) c’est-à-dire en se dépouillant de toutes ses prétentions et surtout de ses idées préconçues ou sa pseudo-connaissance de la voie initiatique elle-même.

On rapporte souvent dans les milieux soufis les premiers contacts que l’Imām Es-Shādhilī a eu avec le Shaykh Mūlay ‘Abd Es Salām ban Mashīsh. L’Imām Esh-Shādhilī se préparant à rencontrer le maître, à la quête duquel il avait fait de longs voyages, fit comme il convient ses ablutions et se présenta devant la porte de la « Khalwa » (lieu de retraite) du Shaykh. Avant même que l’Imām n’entrât, il entendit la voix du Shaykh qui lui demandait d’aller faire ses ablutions. Étonné, l’Imām qui les avait pourtant faites obtempéra. Mais lorsqu’il revint ce fut de nouveau la même demande du Shaykh. L’Imām perplexe alla recommencer chaque fois ses ablutions jusqu’à ce qu’il comprît ce que voulait dire le Shaykh. Il fallait qu’il se débarrasse

de tout son prétendu savoir et qu'il se mette ainsi en état de « pureté » (d'où la demande de faire ses ablutions qui mettent le croyant en état de pureté rituelle) avant d'entrer chez le Shaykh.

L'Imām Es-Shādhilī a donc réalisé la nécessité de se dépouiller de toute prétention acquise par un savoir dans le domaine exotérique (car il était, avant d'être soufi, un théologien réputé). Lorsque, après cela, il se présenta une nouvelle fois à la porte de la « Khalwa » du Shaykh, celui-ci l'accueillit avec bienveillance.

Un autre type de technique consistera à mettre à l'épreuve la sincérité de la quête du disciple. Cette exigence est souvent le fait de maîtres spirituels dont la fonction est de rester occultes pour la majorité de leurs contemporains et de n'initier qu'un nombre restreint de disciples. Cela semble être le cas du Shaykh ʿAlī Jamal. Dans ses Rasāʾil (lettres), voilà comment Sidi El ʿArbī Ed-Darqawī relate ses premiers contacts avec ce maître. Le jeune Sīdī El ʿArbī, après une nuit d'appréhension, va retrouver pour la première fois Sīdī ʿAlī Jamal qu'il savait être un maître spirituel et lui demander de le « prendre par la main » ce qui est la formule consacrée pour demander à un Shaykh la permission de devenir son disciple : « Qui donc t'a dit que je prends par la main qui que ce soit, et pourquoi le ferais-je avec toi ? répondit Sīdī ʿAlī Jamal, et il me chassa ; tout cela pour mettre ma sincérité à l'épreuve. » Mūlay El ʿArbī, non découragé par cette première rencontre, retourne à nouveau voir le Shaykh : « J'y retrouvai le maître comme la première fois, en train de balayer la Zawiyah. Je frappai à la porte. Il m'ouvrit, et je lui dis : “ Prends-moi par la main pour Dieu ! ” Alors il me fit entrer dans sa demeure à l'intérieur de la Zawiyah et me manifesta une grande joie. “ Ô mon seigneur, lui dis-je, depuis combien de temps ai-je cherché un maître spirituel ! ” “ Et

moi, me répondit-il, je cherchais un disciple sincère[6]. " »

Au cours de l'enseignement spirituel lui-même qui a comme but, comme nous l'avons vu, de guider le disciple dans sa progression initiatique intérieure, une des méthodes du maître spirituel consistera à provoquer chez le disciple un état de perplexité (Ḥayrah). Cet état permet la rupture de l'équilibre cognitif sur lequel se base le disciple à un moment donné afin de lui permettre l'ouverture à une connaissance nouvelle.

« La perplexité (El Ḥayrah) est la porte de la nécessité (Ed Darūrah) », disent les soufis, car elle a pour vertu de suspendre pour un laps de temps les mécanismes de la raison afin de permettre l'ouverture à une connaissance spirituelle d'un nouvel ordre. La référence du rapport de la connaissance spirituelle à la connaissance rationnelle est l'un des sens du récit coranique du rapport d'El Khadīr et de Moïse[7]. Devant les agissements d'El Khadīr qui échappent à une interprétation rationnelle immédiate, Moïse se trouve dans une perplexité croissante et ne peut s'empêcher d'avoir recours, devant des situations qui lui semblaient inexplicables, à l'instrument rationnel par excellence qui est la demande de justification de tel ou tel acte. Pourtant, une des conditions imposées par El Khadīr à Moïse pour qu'il accepte de lui enseigner quelque chose de la connaissance qu'il détenait de Dieu (ʿIlm lladunī[8]) est justement de ne poser aucune question avant que El Khadīr lui-même ne lui fasse part de ce qu'il jugera utile au moment opportun.

Ce rapport est véritablement celui du maître spirituel et du disciple. Ce dernier ne doit pas chercher à évacuer la perplexité par force de questions ou de constructions d'hypothèses, mais s'abandonner à cet état jusqu'à ce que survienne en lui-même une

connaissance qu'il possédait déjà mais qui restait voilée par l'activité rationnelle qui, rappelons-le, ne peut légitimement s'appliquer qu'à l'ordre de la manifestation « sensible » (ʿĀlamu El-hiss). La connaissance dont il s'agit en l'occurrence est ce que les soufis appellent l' « intuition » spirituelle ou le « dévoilement » (El-Kashf). C'est par elle que s'opère la progression ou l'élévation spirituelle du disciple. Avant d'aborder plus particulièrement ce dernier point dans le chapitre qui va suivre, nous voudrions essayer d'éclaircir une dernière question : le disciple peut-il arriver au cours de sa progression initiatique à une réalisation spirituelle supérieure à celle de son Shaykh ?

La réponse à cette question nous permettra d'avoir une idée plus nette sur la fonction du Shaykh. Celle-ci, comme nous l'avons vu, n'est pas seulement due à une réalisation spirituelle, car il est bien connu dans le soufisme que beaucoup de connaissants d'Allah ne sont pas forcément des maîtres de l' « éducation » spirituelle (Shaykh Et-Tarbiyyah Er-Rūḥiyyah). La maîtrise spirituelle dépend essentiellement d'une « élection » divine, d'un « ordre » divin (Amr ʿIlāhī) que les soufis désignent également du terme de « Idhn Rabbānī » (autorisation divine).

C'est ce « Idhn » qui permet au Shaykh d'assurer infailliblement sa fonction spirituelle d'initiation. Ainsi, pour répondre à la question que nous nous sommes posée au départ, il nous suffit de donner ici un passage du livre du Shaykh Māʾ El ʿAynīn : « Sache que si l'énergie spirituelle du disciple s'élevait au-dessus de la connaissance du Shaykh, il n'y a nul doute que serait ouvert pour le Shaykh le domaine de la connaissance saisi par l'énergie spirituelle du disciple[9]. » Et cela bien sûr afin que le Shaykh puisse initier le disciple au domaine de la connaissance spirituelle dont il s'agit.

CHAPITRE XV

LA PROGRESSION INITIATIQUE : ES SULŪK

A. Typologie de la voie initiatique

Les méthodes suivies dans l'enseignement du soufisme correspondent à deux types de la voie spirituelle qui se distinguent en voie « Jalāliyyah » (voie de la « Rigueur ») et voie « Jamāliyyah » (voie de la « Beauté »). La première privilégiant la Rigueur et la seconde la Miséricorde divine. L'adoption de telle ou telle méthode ne dépend aucunement d'un choix individuel. La méthode adoptée est en réalité l'expression extérieure de la réalité spirituelle du maître. Les soufis disent couramment que la méthode, terme qui est une des significations du terme « Ṭarīqa » (voie spirituelle), est le Shaykh lui-même.

Chaque type de voie est repérable par un certain nombre de signes :

— la voie de la Rigueur est plus austère, plus exigeante au départ vis-à-vis du disciple et ne tolère aucun écart, si minime soit-il, de la stricte application de la Loi révélée ;

— la voie de la Beauté initie le disciple par la douceur et l'indulgence. Elle vise également, comme toute voie

soufie, la stricte application de la Loi révélée, mais elle le fait sans contrainte et en prenant compte des possibilités spirituelles de chaque disciple.

La progression initiatique du disciple dépend donc extérieurement de la méthode d'enseignement du Shaykh. Intérieurement, elle dépend de la « nature » spirituelle du disciple que le maître spirituel aide celui-ci à découvrir et à réaliser.

L'engagement du disciple dans la voie de l' « éducation » (ou réalisation) spirituelle est en même temps celui du « grand combat » (El Jihād El Akbar ; selon un Ḥadīth) contre lui-même. Il s'agit en somme des efforts déployés par le disciple en vue de dominer l'ensemble de ses tendances négatives que les soufis désignent du terme de « Moi despotique » (En Nafs El ʿAmmārah). La présence de ces tendances est souvent niée, vis-à-vis de lui-même, par l'homme ordinaire qui les attribue à toutes sortes de circonstances extérieures.

En entrant dans la voie, le disciple commence d'abord par prendre conscience de l'état « réel » dans lequel il se trouve. Cette prise de conscience permet d'adopter la seule attitude requise pour suivre la voie, celle de l'humilité : Et Tadallūl.

Dans les premières étapes, le disciple commence donc par se préoccuper de son ego, et de tenter d'en saisir la « forme ». Les techniques de certains maîtres spirituels, à ce niveau, sont de mettre le disciple dans des situations qui lui permettent de prendre conscience de la nature du « Moi[1] ». Nous verrons que la perception de la « forme » du « Moi » et la connaissance de sa réalité essentielle qui est d'ordre spirituel sont en rapport direct avec la pratique du « Dhikr » qui reste sous ce rapport le moyen de réalisation le plus élevé.

B. Le « Riyā' »

Nous ne citerons pas ici toutes les formes du « Moi » que le disciple doit apprendre à connaître et à dépasser (voir chapitres III et VII). Il en est un cependant sur lequel nous insisterons quelque peu et que les soufis, selon un terme du Qurān, appellent le « Riyā' ». Ce terme rend l'idée de l'action faite dans le but d'être vue par autrui. Nous verrons pour quelle raison les soufis assimilent le Riyā' à un « polythéisme caché » (Shirk Khafī).

Cette notion du « Riyā' » est importante, car elle constitue une des caractéristiques essentielles du « Moi » tel que l'entendent les soufis. La notion du « Moi » se dégage à partir du moment où l'enfant sort de la « Fiṭrah » : de l'état inné et spontané dans lequel il se trouve durant les toutes premières années. Cette sortie de la « Fiṭrah » est justement ce qui constitue un « Moi » dans le sens propre du terme, c'est-à-dire dans la mesure où celui-ci se définit par rapport à autrui. De là se définit un « Moi » pour les autres, une conscience réflexive déterminée par autrui et dont l'origine est justement le sentiment d'être vu. Cette situation, qui, dans la vie de la plupart des hommes, va en s'aggravant, implique la perte de la Fiṭrah, de cette nature spontanée (ou selon une autre terminologie de « l'âme vierge ») et le revêtement successif de différents masques de comédie qui sont autant d'expressions des valeurs imposées extérieurement. Il s'agit en somme d'une suite de conditionnements que l'homme acquiert tout au long de sa vie.

L'engagement du disciple dans la voie initiatique consiste à prendre progressivement conscience du « Regard » divin transcendant celui des hommes. A ce

Regard divin rien ne peut échapper et la comédie n'est d'aucun secours. Un Ḥadīth du Prophète dit à ce propos : « Allah ne regarde pas vos formes ni vos actes, mais Il regarde ce qui se trouve dans vos cœurs. » C'est dans la mesure où l'homme agit pour Dieu, c'est-à-dire qu'il agit conformément à sa nature véritable et non pas seulement en vue d'un effet attendu chez les autres, qu'il devient intérieurement « monothéiste » et évite le « polythéisme caché » qui consiste à associer au « Regard » de Dieu celui des autres hommes.

Ce Regard divin ou Présence divine est ce dont le disciple prend conscience d'une manière toujours plus grande par l'intermédiaire du « Dhikr » (l'invocation de Dieu). C'est par la grâce de ce Regard auquel rien n'échappe que le disciple revient vers son propre « Moi » et apprend à se connaître. Mais le Regard de Dieu est non seulement celui qui dévoile mais aussi et surtout celui qui transforme. C'est le sens spirituel du « Sitr d'Allah », le voile de lumière par lequel Allah recouvre l'âme du disciple et transforme son aspect ténébreux (Ẓulmānī) en aspect lumineux (Nurānī) :

« Pendant longtemps, j'ai cherché l'image de mon âme, mais nul ne réfléchissait mon image.

« ... Le miroir de l'âme n'est rien d'autre que la face de l'Ami, la face de l'Ami qui est de la patrie spirituelle.

« J'ai dit : “ Ô mon cœur, recherche le Miroir universel, va vers la Mer ; tu n'atteindras pas ton but par la seule rivière. ”

« Dans cette quête, ton esclave est arrivé enfin au lieu de Ta demeure, comme les douleurs de l'enfantement conduisirent Marie vers le palmier.

« Quand ton œil est devenu un œil pour mon cœur, mon cœur aveugle s'est noyé dans la vision.

« J'ai vu que tu étais le Miroir universel pour toute l'éternité : j'ai vu dans tes yeux ma propre image.

« J'ai dit : " Enfin, je me suis trouvé moi-même : dans ses yeux j'ai trouvé la voie de Lumière " » (Djalal-od Dīn Rūmī, *Mathnawī*, II, 93 *sq.*).

C. Le Fanā (l'extinction), le Baqā (la subsistance)

Parler du Regard de Dieu évoque le niveau de l'« Iḥsān » (la recherche de la perfection) puisque selon le Hadīth dit de Jibrīl, l'Iḥsān est « Que tu adores Dieu comme si tu le voyais, car si tu ne Le vois pas, Lui te voit ».

Il y a en outre dans ce Ḥadīth en arabe une subtilité linguistique qui fait qu'en faisant une lecture également littérale nous obtenons le sens suivant : « ... car si tu n'es plus, tu Le vois... ». « ...si tu n'es plus... » se réfère à la notion soufie de « Fanā », c'est-à-dire d' « extinction » en Dieu. Cette extinction consiste pour le disciple à intensifier sa conscience de la « Présence » divine jusqu'à ce que celle-ci devienne pour lui la seule réalité et efface toute trace de son individualité. L'évanouissement de l'individualité s'accompagne d'ailleurs de celui de toute la Création car seule subsiste l'Unicité divine en elle-même.

Mais ce stade du « Fanā » n'est pas le plus élevé car après lui survient celui du « Baqā », du retour vers les créatures. Celles-ci ne sont cependant plus perçues comme elles l'étaient auparavant, mais à travers la perception divine dont le disciple a fait l'expérience dans le « Fanā ». C'est ce qui est attesté dans la dernière partie du passage cité du Ḥadīth qui, en tenant compte de ce qui a été dit plus haut, devient : « Que tu adores Dieu comme si tu Le voyais, car si tu n'es plus tu Le vois, *Lui te voit.* »

D. Typologie des états spirituels

Ce couple du « Fanā´ » et du « Baqā´ » correspond, mais avec des sens très différents, au cours de la progression initiatique du disciple, à plusieurs autres couples qui peuvent être :
— l'expansion (El Basṭ) et la contraction (El Qabḍ),
— l'espoir (Er-Rajā´) et la crainte (El Khawf),
— l'intimité (El ´Uns) et la solitude (El Waḥsha),
— la familiarité (Et-Ta´annūs) et la crainte révérentielle (El Hayba), etc.

Ceux-ci représentent les différents degrés spirituels par lesquels le disciple passe au cours de sa progression (Saïr) ou voyage (Safar) initiatique.

Ainsi, pour donner un exemple, le « Qabḍ » (contraction) et le « Basṭ » (expansion) sont considérés comme succédant au cours de la réalisation initiatique au « Khawf » (crainte) et « Rajā´ » (espoir) qui sont en général les deux pôles opposés entre lesquels le disciple évolue au début de la voie.

La différence entre le premier et le second couple est que le « Qabḍ » ou le « Basṭ » sont des états spirituels éprouvés par le disciple au moment présent tandis que le « Khawf » et le « Rajā´ » s'appliquent à un état croissant de crainte ou d'espoir relatifs à une chose se situant dans l'avenir (ou le passé).

Plusieurs maîtres soufis ont traité de cette question dont Qushayrī dans sa *Risāla* [2]. Ce que nous en retiendrons, c'est la progression du disciple vers un état où il se rapproche toujours de lui-même et prend ainsi conscience de la réalité spirituelle dans laquelle il se trouve dans l'état présent.

Cette conscience doit être doublée d'une certaine

vigilance, car chaque état spirituel doit se plier à des convenances particulières. Ainsi, par exemple, le disciple ne doit jamais réagir contre un état de « contraction » spirituelle et essayer d'en sortir car il obtiendrait nécessairement l'effet inverse. L'attitude qui convient à cet état est, au contraire, de l'accepter pleinement et de se soumettre ainsi à la volonté divine. De cette façon, cet état prend fin et le disciple aura franchi une nouvelle étape dans sa progression initiatique.

L'état de « Basṭ » nécessite une vigilance encore plus grande. Effectivement, dans cet état, le disciple se sent envahi d'une joie et d'une ouverture absolue vis-à-vis de tout ce qui l'entoure. Si le disciple se laisse entièrement emporter, il aura tôt fait de commettre ce que les soufis appellent une impolitesse ou indélicatesse spirituelle (Saw' El 'Adab) : « L'un des soufis a dit : " L'une des portes de l'expansion (Basṭ) s'ouvrit à moi. Je fis un faux pas ; et le degré spirituel que j'avais atteint fut alors voilé à ma vue[3]. " »

E. Le « Ḥāl » et le « Maqām »

Jusqu'ici nous avons parlé d' « état spirituel » sans donner de précision. C'est ce que les soufis désignent du terme de « Ḥāl ». Le « Ḥāl » indique l'état spirituel dans lequel se trouve le disciple à un moment donné. Il se manifeste par une sensation spirituelle intense qui peut se traduire par une tendance à pleurer, à rire, etc. Il représente sous autant de formes l'Amour spirituel (El Maḥabba) qui se manifeste ainsi à la suite d'une sensation intense (Shu'ūr) de la Présence divine.

C'est notamment le « Ḥāl » qui est à la base des mouvements extatiques des soufis que l'on désigne des termes de « Ḥaḍrah » (Présence divine) ou « 'Imārah » (Plénitude).

Le « Ḥāl » a cependant comme caractéristique essentielle de ne pouvoir être ni provoqué ni retenu par la volonté du disciple : « Les Aḥwāl sont des “ dons ” [Mawāhib], non pas des “ acquisitions personnelles ” [Makāsib] », écrit Ibn ʿArabī[4]. Il a aussi pour caractéristique d'être passager, inconstant et s'oppose en cela au « Maqām », autre terme technique qui désigne le degré spirituel acquis de façon durable par le disciple.

Nous pourrions ainsi assimiler le « Ḥāl » à une énergie spirituelle qui permet au disciple de progresser dans la voie initiatique, tandis que les « Maqām » constituent les acquis spirituels du disciple au cours de sa progression dans la voie.

Pour donner un exemple, le Qabḍ (contraction) et le Basṭ (expansion) dont il a été question plus haut peuvent être, selon les cas, considérés comme des « états » (Aḥwāl) ou des « degrés » (Maqāmāt) spirituels.

Outre le fait que tout disciple progressant dans la voie initiatique passe du « Qabḍ » au « Basṭ » et inversement, ce qui correspond à une succession de « Hāl », ces deux aspects correspondent également à deux typologies spirituelles constantes dont Sīdī ʿAbd El ʿAzīz Ed Debbāgh nous donne quelques indications dans le livre d' « El Ibrīz ». Sīdī ʿAbd El ʿAzīz distingue entre un aspect ténébreux (Zulmānī) du « Qabḍ » et du « Basṭ » qui corresponde alors à une réalité d'ordre psychique et un aspect lumineux (Nurānī) qui correspond à une réalité d'ordre spirituel.

Nous donnerons ici un aperçu des caractéristiques citées par Sīdī ʿAbd El ʿAzīz. Celles de la Contraction lumineuse sont les suivantes :

— une vive intuition du bien,
— l'intégrité, si celle-ci faisait défaut, le « Qabḍ » serait dit « ténébreux »,
— la tendance à fuir les influences négatives,

— aucune retenue à dire la vérité, même si celle-ci est déplaisante,
— la stricte soumission à la Loi révélée, sinon il s'agirait aussi d'un « Qabḍ » ténébreux,
— la tendance à se rapprocher de toutes les influences positives et à se les assimiler,
— la tendance à garder fortement enracinées toutes les caractéristiques précitées.

Les caractéristiques de l'Expansion lumineuse sont les suivantes :
— la joie complète qui est une lumière intérieure permettant d'annihiler la haine, la jalousie, l'orgueil, l'avarice et l'inimitié du fait que tous ces aspects sont opposés à la joie ;
— l'ancrage de la notion du « Bien » dans la personne qui se trouve dans cet état de sorte que toutes ses réflexions ne tournent qu'autour de cette idée. Elle oublie le mal qu'on lui a fait mais n'oublie jamais le Bien. Elle ne garde jamais rancune ;
— l'ouverture des sens extérieurs, de sorte qu'en l'état de « Basṭ » la personne a tendance à goûter et à apprécier tout ce qui tombe sous les sens. Elle est absorbée par la beauté des choses extérieures ;
— l'ouverture de la perception interne, qui correspond à un niveau de sensibilité encore plus profond et plus subtil ;
— la sensation de grandeur ; sentiment que cet état de Basṭ correspond à une prédisposition qui lui donnera la possibilité d'atteindre un degré élevé ;
— l'indulgence : si cette qualité coexiste avec le sentiment de grandeur, il s'agit d'un Basṭ lumineux. Si le sentiment de grandeur coexiste avec la rancune et la tendance à nuire, le « Basṭ » est alors dit « ténébreux » ;

— l'humilité : celui qui est dans la station du « Basṭ » est dans une station de grandeur, il lui faut donc être humble. S'il se réhaussait, il serait sous l'emprise de l'orgueil et serait rejeté par Dieu.

Nous voyons donc que les états de « Qabḍ » ou de « Basṭ », qui peuvent arriver au disciple de façons successives et transitoires au cours de sa progression initiatique, correspondent également d'une manière plus profonde à des types spirituels distincts dont l'un ou l'autre se révèle être une caractéristique de la nature profonde du disciple. Dans ce sens, ils sont des « Maqām » par opposition au « Hāl » puisqu'ils sont des acquisitions durables.

Les deux types spirituels de « Qabḍ » et de « Basṭ » correspondent, sous un certain rapport, aux deux types de voies spirituelles que nous avons distinguées au début et qui sont la voie de la « Rigueur » (Jalāliyyah) et de la « Beauté » (Jamāliyyah).

F. La Ru'yah (vision), la Mushāhadah (contemplation) et la Baṣīrah (vision spirituelle)

L'élévation spirituelle du disciple correspond à ce que les soufis appellent l'éclaircissement de la vision spirituelle appelée « El Baṣīrah ». Cette vision peut, soit se produire à l'état d'éveil et c'est ce que les soufis appellent « El Mushāhadah » (la Contemplation), soit dans l'état de sommeil sous la forme de rêves particulièrement clairs et chargés de messages symboliques que les soufis appellent la « Ru'yah » (la Vision). Il est nettement distingué entre la « Ru'yah » (la Vision) qui a un caractère « lumineux » et spirituel et le « Ḥulm »

qui est un rêve à caractère ténébreux. Des Ḥadīths nombreux font allusion à cette différence fondamentale : « La Ru'yah [vision] provient du Miséricordieux [Er-Raḥmān] et le Ḥulm (rêve ordinaire) provient de Satan [Es-Shaytān]. » Un autre Ḥadīth : « La vision sainte de l'homme saint est une portion des quarante-six parties de la Prophétie [En Nubuwwah]. » Un autre Ḥadīth, pour ne citer que ceux-là : « La vision du croyant est une parole par laquelle le serviteur communique avec son Seigneur. »

Il serait difficile de développer ici entièrement tout ce qui concerne les visions spirituelles tant ce domaine est vaste. Nous n'évoquerons donc que ce qui touche la vision spirituelle en rapport avec la progression initiatique du disciple.

Mais un aspect de la question est à éclaircir tout d'abord. Dans les termes arabes, il est fait une distinction entre la « Ru'yah » (vision) et la « Baṣīrah » (que nous traduirons ici par « vision spirituelle »). Ces deux termes correspondent effectivement à deux réalités distinctes. La vision spirituelle perçoit les « essences » des êtres lesquels relèvent d'un ordre informel. Ce n'est qu'une fois que cette perception a lieu que celle-ci se traduit sur un autre plan par la perception de formes déterminées. Ces plans peuvent être justement la vision faite pendant les états de sommeil ou d'éveil.

Les visions (Ru'yah) et les contemplations (Mushāhadah) sont des événements qui se produisent souvent au cours de la progression initiatique du disciple dans la voie spirituelle. Elles ne sont cependant que les traductions secondaires d'une réalité supérieure qui est d'ordre spirituel.

Pour ces raisons, elles jouent, lors de la progression initiatique du disciple, un rôle qui peut être aussi bien positif que négatif. Positif, dans la mesure où il consti-

tue un « encouragement » (Tashjīe) du disciple qui au début de la voie a quelquefois besoin de confirmations sensibles. Elles sont, disent les soufis, comme des « bonbons » que l'on distribue aux enfants afin de les encourager à poursuivre leurs efforts.

Leur rôle peut également être négatif dans la mesure où le disciple débutant dans la voie prend toutes ces manifestations pour de grandes réalisations spirituelles, ce qui l'empêche d'évoluer. Le rôle du maître spirituel est justement de montrer au disciple que ce ne sont là que des aspects très secondaires de la réalisation spirituelle et le délivrer ainsi de l'adoration de ces nouvelles idoles afin de lui faire comprendre la signification du véritable « monothéisme » intérieur.

G. De l'amour : El Maḥabba

Nous allons maintenant aborder un aspect essentiel de la progression initiatique qui est celui de l'Amour spirituel (El Maḥabba).

La voie que les soufis privilégient au-dessus de toutes les autres, afin de se libérer de l'emprise du « Moi » (Nafs), est celle de l'amour (El Maḥabba).

Les soufis distinguent une première sorte d'amour qui est celui qui, en fait, ne fait que refléter, ou transférer sur une autre personne, l'amour de soi-même. Cette attitude se manifeste envers toute personne qui incarne pour nous un intérêt quelconque. Dans certains cas, l'amour pour un fils peut relever de la sensation, illusoire certes, de se perpétuer à travers lui.

La seconde sorte d'amour est le fait d'aimer une personne en elle-même sans rien attendre en retour. Cet amour est essentiellement différent du premier, car il cherche au contraire à transcender les limites du

« Moi », l' « aimé » se trouvant en dehors de celles-ci. Mais ce n'est pas tout, l' « aimé » lui-même, qui peut être tout d'abord un être humain, devient progressivement, dans la mesure de l'ascension spirituelle du disciple, l'expression extérieure d'une essence d'ordre spirituel qui est l'aspect intérieur de l'être « aimé ». A nouveau, au cours de la réalisation du disciple par l'amour spirituel, cette « essence », qui malgré tout est partielle, vient se confondre avec l'Essence universelle et divine dont elle n'est qu'un aspect.

Cette élévation spirituelle par l'amour implique nécessairement une connaissance spirituelle concomitante. Nous pourrions même dire que la connaissance spirituelle est le préalable nécessaire à l'amour, car il n'est pas possible d'aimer pleinement ce que l'on ne connaît pas. A moins de considérer l'amour en tant que « Shawq », c'est-à-dire en tant que désir d'union avec la chose aimée, auquel cas ce « Shawq » peut être lui-même le mouvement portant vers une nouvelle connaissance spirituelle.

Les soufis ont souvent eu à traiter le point de savoir lequel de l'amour ou de la connaissance était supérieur à l'autre. Même si au cours de la progression initiatique ils considèrent que l'amour est la vertu spirituelle la plus noble, ils disent également qu'au plus haut niveau les deux notions se confondent ou encore donnent réciproquement naissance l'une à l'autre sans qu'il soit possible de parler de supériorité [5].

Les poèmes soufis symbolisent souvent l'Essence divine par le personnage de « Laïla » [la nuit, nom de jeune fille que les soufis ont choisi pour symboliser ainsi l'état de non-manifestation (ʿAmā) de l'Essence divine] pour l'amour de laquelle « Majnūn » (le fou) perd la raison. Laïla représente aussi la Beauté et l'Essence divine qui restent inaccessibles pour celui qui

se trouve encore en deçà des frontières de son propre « Moi ». Chaque fois que « Majnūn » frappe à la porte de Laïla, celle-ci demande : « Qui est-ce ? » et Majnūn répond : « C'est moi. » La porte reste alors fermée jusqu'au jour où Majnūn emporté par son amour répondit : « C'est toi. » La porte lui fut alors ouverte. C'est là l'allégorie bien connue de Jalalu-Ed-Din Rumī, qui ajoute : « L'amour est cette flamme qui, lorsqu'elle s'élève, brûle tout : Dieu seul reste. »

C'est le désir de s'unir au Bien-Aimé divin qui inspire au grand mystique Abû Yazîd Bistamī l'oraison suivante :

« Jusques à quand y aura-t-il entre Toi et moi le moi et le Toi ? Supprime entre nous mon " moi " ; fais qu'il devienne tout entier ton " Toi " et ne sois plus mon " moi ". Mon Dieu, si je suis avec Toi, je vaux mieux que tous, et si je suis avec moi-même, je vaux moins que tous. Mon Dieu, l'exercice de la sainte pauvreté et la pratique des austérités m'ont fait parvenir jusqu'à Toi ; dans Ta générosité, Tu n'as pas voulu que mes peines fussent perdues. Mon Dieu, ce n'est pas l'ascétisme, la connaissance par cœur du Qurān et la science qu'il me faut ; mais donne-moi une part dans Tes secrets. Mon Dieu, je cherche mon refuge en Toi et c'est par Toi que j'arrive à Toi. Mon Dieu, si je T'aime, rien de moins étonnant, puisque je suis Ton serviteur, faible, impuissant, et nécessiteux ; ce qui est étrange, c'est que Tu m'aimes, Toi, qui es le Roi des rois ! Mon Dieu, actuellement je Te crains, et cependant je T'aime si passionnément ! Comment donc ne T'aimerais-je pas lorsque j'aurai reçu ma part de Ta miséricorde et que mon cœur sera libre de toute crainte ? »

Cet appel est déjà en soi une réponse, car aimer Dieu, c'est d'abord être aimé par Lui, comme le déclare

la Parole coranique : « Il les aime et ils L'aiment » (Qurān, V, 54).

C'est cette priorité de l'amour divin qu'évoque Ibn El Arabī dans le poème suivant :

« Écoute, ô bien-aimé !
Je suis la Réalité du monde,
le centre et la circonférence,
J'en suis les parties et le tout.
Je suis la Volonté établie entre le ciel et la terre,
Je n'ai créé en toi la perception
que pour être l'objet de Ma perception.
Si donc tu me perçois, tu te perçois toi-même
mais tu ne saurais Me percevoir à travers toi.
C'est par Mon œil que tu me vois et que tu te vois,
ce n'est pas par ton œil que tu peux Me concevoir.
Bien-aimé,
tant de fois t'ai-Je appelé,
et tu ne M'as pas entendu !
Tant de fois Me suis-Je à toi montré,
et tu ne M'as pas vu !
Tant de fois Me suis-Je fait doux effluves,
et tu n'as pas senti,
nourriture savoureuse,
et tu n'as pas goûté.
Pourquoi ne peux-tu M'atteindre
à travers les objets que tu palpes ?
Ou Me respirer à travers les senteurs ?
Pourquoi ne Me vois-tu pas ?
Pourquoi ne M'entends-tu pas ?
Pourquoi ? Pourquoi ? Pourquoi ?
Pour toi, Mes délices surpassent
toutes les autres délices,
et le plaisir que Je te procure
dépasse tous les autres plaisirs.

Pour toi, Je suis préférable
à tous les autres biens.
Je suis la Beauté,
Je suis la Grâce,
Bien-aimé, aime-Moi,
aime-Moi seul, aime-Moi d'amour.
Nul n'est plus intime que Moi.
Les autres t'aiment pour eux-mêmes :
Moi, Je t'aime pour toi,
et toi, tu t'enfuis loin de Moi.
Bien-aimé,
tu ne peux Me traiter avec équité,
car si tu te rapproches de Moi
c'est parce que Je me suis rapproché de toi.
Je suis plus près de toi que toi-même,
que ton âme, que ton souffle.
Bien-aimé, allons vers l'union...
Allons la main dans la main,
entrons en la présence de la Vérité,
qu'elle soit notre juge
et imprime son sceau sur Notre union
à jamais. »

Cette expérience de l'amour divin est évoquée par les soufis, lors de leurs réunions, dans les poèmes et chants spirituels, et s'exprime dans leurs « états » extatiques, appelés aussi « khamra » (ivresse) :

« Nous avons bu à la mémoire du Bien-Aimé un vin dont nous nous sommes enivrés avant la création de la vigne.

La pleine lune est son verre ; et Lui est un soleil que fait circuler un croissant. Que d'étoiles resplendissent quand il est mélangé !

Sans son parfum, je n'aurais pas trouvé le chemin de ses tavernes. Sans son éclat, l'imagination ne pourrait le concevoir. »

Ces quelques vers sont tirés de la « Khamriya », l' « Éloge du vin » (pris comme symbole de l'amour divin), d'Umar Ibn El-Faridh surnommé « le sultan des amoureux ». Ce poème est souvent chanté dans les réunions des soufis, de même que celui d'Abū Madīan où le Shaykh célèbre à son tour l'enivrement par l'amour divin :

« Vous vous êtes emparé de ma raison, de ma vue, de mon ouïe, de mon esprit, de mes entrailles, de tout moi-même.

Je me suis égaré dans votre extraordinaire beauté. Je ne sais plus où est ma place dans l'océan de la passion.

Vous m'avez conseillé de cacher mon secret, mais le débordement de mes larmes a tout dévoilé.

Lorsque ma patience est partie, lorsque ma résignation a pris fin, lorsque j'ai cessé de pouvoir goûter dans mon lit la douceur du sommeil,

Je me suis présenté devant le Qadi de l'amour et je lui ai dit : mes amis m'ont traité avec rigueur et ils ont accusé mon amour d'imposture.

Pourtant, j'ai des témoins pour mon amour et les maîtres corroborent mes allégations lorsque je viens déclarer mon insomnie, mon amour, mon chagrin, ma tristesse, mon désir, mon amaigrissement, ma pâleur et mes larmes.

Étrange chose ! Je les cherche passionnément de tous côtés, et ils sont avec moi.

Mon œil les pleure, alors qu'ils sont dans sa prunelle. Mon cœur se plaint de la séparation, alors qu'ils sont entre mes bras.

S'ils me réclament les droits de leur amour, je suis le pauvre qui n'a rien à lui ni sur lui.

S'ils m'exilent dans les prisons du délaissement, je rentrerai chez eux par l'intercession de l'intercesseur. »

H. La dimension cosmique et spirituelle de l'Être

Un maître spirituel de la Ṭarīqa Qadīriyyah décrivait le dépouillement du « Moi » et l'ascension initiatique du disciple dans les termes suivants : « Le " Moi " (En Nafs) est comme centre ayant un champ orbital qui lui est propre. Ce champ est le lieu des manifestations des illusions du « Moi » (El Awhām). Le rôle du maître consiste à dénuder ce champ de ses constellations illusoires, comme on dénuderait un mouton de sa peau de laine. Le disciple ainsi revenu à son état primordial connaît son Seigneur. De là, il entreprend l'ascension véritable à travers les degrés spirituels. »

Le caractère cosmologique de cet exemple n'est pas fortuit. Au-delà du « Moi » individuel, il y a ce que les soufis appellent le « Moi » cosmique. Le même maître disait à un disciple : « Toutes les choses créées sont en réalité contenues dans le " Moi ". »

L'accès à cette dimension cosmique du « Moi » correspond à ce qui est désigné par le terme technique de « Fatḥ Ẓulmānī » (ouverture ténébreuse ou « cosmique » en référence au caractère de substance cosmique auquel renvoie le terme de ténèbre) par opposition à la véritable « ouverture » spirituelle qui correspond à une sortie des limites du cosmos et qui s'appelle « El Fatḥ En-Nurānī » (l'ouverture spirituelle ou lumineuse). Pour comprendre qu'il s'agit en cela d'expérience spirituelle vécue nous citerons ici ce que relate de sa propre expérience du Fatḥ Sīdī ʿAbd El ʿAzīz Ed-Debbāgh :

« Trois jours après la mort de Sīdī ʿUmar [un des maîtres de Sīdī ʿAbd El ʿAzīz] l'ouverture [El Fatḥ], et j'en rends grâce à Allah, se produisit pour moi. Allah

nous fit connaître la “ Réalité ” de notre “ Moi ” — que toute gloire et reconnaissance lui reviennent. Ceci arriva le huitième jour de Rajab en l'an 1125. J'étais sorti de la maison et Allah — Exalté soit-Il ! — me permit d'obtenir par l'intermédiaire de quelques-uns de ses adorateurs sincères cinq Mazuna [monnaie de l'époque] avec lesquels j'achetai du poisson que je ramenai à la maison. Ma femme me demanda alors d'aller à Sīdī ʿAlī B. Harazem et de rapporter de l'huile. Je partis donc. Lorsque j'atteignis Bab El Futūḥ, je fus saisi d'un tremblement suivi de plusieurs secousses. Ma chair se mit à fourmiller intensément. Je continuai pourtant à marcher mais mon état continuait à s'intensifier. Lorsque je parvins près du mausolée de Sīdī Yaḥyā B. Allāh — que Dieu nous fasse profiter de sa spiritualité ! — qui se trouvait sur le chemin de Sīdī ʿAlī B. Harazem, l'état que je vivais devint très intense et ma poitrine se mit à être secouée d'énormes secousses au point que ma barbe venait se rabattre contre elle. Je me suis dit : “ Il n'y a nul doute, c'est bien de la mort qu'il s'agit ! ” Puis quelque chose sortit de mon corps ressemblant à de la vapeur et celui-ci se mit à s'allonger jusqu'à ce qu'il atteigne une dimension incommensurable. Les êtres se mirent alors à se révéler à moi et à apparaître comme s'ils étaient entre mes mains. Je vis tous les villages, les villes et les bourgs. Je vis tout ce qui se trouvait sur cette terre... Je vis les océans et les terres avec ce qu'elles contenaient d'animaux et de créatures. Je vis le ciel comme si je me trouvai au-dessus de lui et que je regardais ce qu'il contenait. Soudain, se produisit une lumière extraordinaire comme un éclair éblouissant venant de toute part.

« Cette lumière était au-dessus de moi, en dessous, sur ma droite et ma gauche, devant et derrière moi. Je fus ensuite atteint d'un refroidissement immense

jusqu'à ce que je me crusse mort. Je me précipitai le visage en avant sur terre pour ne pas voir cette lumière. Lorsque je me fus étendu, je vis que mon corps était une multitude d'yeux ; l'œil voyait, la tête voyait, le pied voyait, tous mes membres voyaient. Je me tournai vers les habits que je portais et je vis qu'ils ne voilaient pas cette vision qui parcourait tout mon corps. Je compris que m'étendre ainsi, ou me lever, ne changeait rien du tout à mon état. Je restai ainsi pendant une heure puis cela cessa et je me retrouvai dans mon état habituel. Je revins alors à la ville. J'étais pris de panique et je me mis à pleurer. Je fus à nouveau saisi du même état pendant une heure. Il y eut ensuite une alternance au cours de laquelle cet état me saisissait pendant une heure puis me relâchait pendant une heure jusqu'à ce que finalement je m'y fusse habitué. Il se mit ensuite à disparaître pendant une heure dans la journée et une heure le soir, puis finalement à ne plus disparaître du tout. Allah m'accorda ensuite la Miséricorde de me réunir avec quelques-uns des gnostiques parmi ses saints[6]... »

Cette expérience du « Fatḥ » dont Sīdī 'Abdel 'Azīz nous relate ici les premiers moments ne doit pas, elle non plus, être considérée comme l'ultime réalisation spirituelle. Cela nous amène à éclaircir ce dernier point : le Fatḥ, ici, consiste en une ascension spirituelle à travers différents niveaux de la connaissance initiatique qui sont symbolisés par autant de « cieux ».

Les soufis ne font que revivre à travers leur propre expérience et jusqu'au degré qu'il leur est permis d'atteindre, le voyage initiatique du Prophète à travers les Sept Cieux au cours duquel, avec son « Compagnon » (Er-Rafīq, qui est l'archange Gabriel), il parvint jusqu'au « Lotus de la limite » (Sadratu El Mun-

tahā´). Seul, le Prophète fut autorisé à aller au-delà de cette limite et s'approcher d'Allah « à la distance de deux coudées d'arc ou encore moins ». Cet « encore moins » (´Adnā) auquel il fait allusion ici est, selon les soufis, le symbole de la plus haute réalisation spirituelle qui puisse être atteinte, qui est le degré de l'Unité métaphysique appelé « El Aḥadiyyah ».

L'expérience décrite par Sīdī ´Abdel ´Azīz n'est donc que la première étape vers le but du voyage initiatique.

Un autre point important est que la réalisation spirituelle ne passe pas forcément par cette modalité du « Fatḥ ». Il y a donc ici lieu de faire une distinction entre cette modalité et la réalisation du Secret spirituel (Es-Sirr) en tant que tel. Celle-ci peut avoir lieu à travers une ascension spirituelle qui ne s'accompagne d'aucune « vision », sous quelque forme que cela soit, des différents degrés spirituels (les cieux) que le disciple traverse. Seule subsiste une intellection ou saveur (Dhawq) spirituelle qui permet la réalisation de la connaissance initiatique.

Cette dernière, comme nous avons eu l'occasion de le voir, ne relève aucunement d'un ordre « formel » à quelque degré que se situe cette forme.

La condition nécessaire pour la réalisation spirituelle est donc l'accès à cette connaissance (Ma´rifah) divine. Cependant, il arrive que certains gnostiques parviennent à la double réalisation de la connaissance divine et des perceptions particulières dues au « Fatḥ ».

Notes

INTRODUCTION

1. Selon la tradition musulmane, chaque fois que le Prophète Muhammad est mentionné, on ajoute : « Sur Lui la bénédiction et la paix ! »

2. Mahmud Shabestari, *Golshân-e-Raz*, vers 564-595.

CHAPITRE I

1. Abu l'Abbās Ahmed Ibn Musṭafā l'Alawī, dit aussi, Ibn ʻAliwā (1869-1934). Le texte dont il s'agit fut édité à Tunis en 1913 sous le titre *Le Livre du prototype unique, conduisant à la source de l'unification (* عين التوحيد *) en l'examen du point faisant allusion à l'Unité.*

Ce texte partiellement traduit est commenté dans le livre de Martin Lings, *A Moslem Saint of the Twentieth Century, Shaykh Ahmed el ʻAlawi*, Londres, 1961, chap. VII. Il existe également une traduction française de ce livre, Paris, 1967.

2. Basyūnī, *El Basmalat bayna Ahl El Ibārat wa Ahl El Ishārat dar Et-Taʻlīf wa en-nashr*, 1972.

3. « L'ouverture » : chapitre par lequel commence le Qurān.

4. Bismi Llahi ʻr-Raḥmāni-Rahīm : traduit parfois comme suit : « Au nom d'Allāh le Tout-Miséricordieux, le Très-Miséricordieux ! »

5. Cité dans le livre du docteur Basyūnī, *op. cit.*, p. 103.

6. Traduction partielle par T. Burckhardt, *La Sagesse des prophètes*, Paris, 1974, 2e éd., Albin Michel, p. 120.

7. Un Ḥadīth Qudsī est un Ḥadīth où Dieu parle par la bouche (« sur la langue ») du prophète Muḥammad (صلم). Faisant allusion à ce Ḥadīth les soufis appellent l'état du « Trésor caché » celui de l'essence divine avant la création du monde.

8. Qurān, LVII, 3.

9. Qurān, VI, 103.

CHAPITRE II

1. ʿAbd Allah Ahmad b. Muḥammed b Al-Mahdī Ibn ʿAjība el Ḥajjujī el Ḥasanī (1747-1809). Une thèse publiée sur Ibn ʿAjība a été soutenue par J.-L. Michon : *Le Soufi marocain Ahmad Ibn ʿAjiba et son Miʿraj, glossaire de la mystique musulmane*, Paris, 1973.

2. Émir Abd El Qādir, *Kitāb El Mawāqif*, 2e éd., Damas, 1966, p. 181.

3. H. Corbin, *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn ʿArabī*, 2e éd., Paris, 1976, Flammarion, p. 144-145.

4. *Ibid.*, p. 164.

5. Ibn ʿAjība, texte en arabe, intitulé *Commentaire de la prière du pôle Ibnu Mashīsh*, imprimé en 1983, Librairie El ʿAraich, p. 34.

6. *Ibid.*

7. Ibn ʿAtāʾ Allah (m. 1309), *in* Ibn ʿAjība, *op. cit.*, p. 31.

8. *In* J.-L. Michon : *le Soufi marocain...*, *op. cit.*, p. 223.

9. Abu Bakr Muhammad Ibn El ʿArabī surnommé muḥyi-d-dīn, « le vivificateur de la religion » (1165-1240). Il a écrit plusieurs ouvrages dont *Fuṣūṣ El Ḥikam*, traduit en partie par T. Burckhardt (1955) sous le titre *La Sagesse des prophètes*, *op. cit.*, p. 23 (Fuṣūṣ El Ḥikam, Beyrouth, 3e éd., p. 49). La note à laquelle il fait allusion plus loin dans le texte est la note 3, p. 23 de ce livre.

10. El Nazra : le regard. Ibn Ajība définit ce terme comme suit : « Il est plus subtil que la méditation et lui est supérieur parce qu'il marque le début de la vie contemplative... Le fait de plonger son regard en soi-même ou dans d'autres épiphanies et de s'en abstraire [ghayba] [pour entrer] dans la vision du Divin relève de la pénétration [El Naẓra] », *in* J.-L. Michon, *op. cit.*, p. 98.

11. Ibn ʿAjība, *op. cit.*, p. 32.

12. H. Corbin, *op. cit.*, p. 226.

13. Qurān, XXIV, 35.

14. Ibn ʿAjība, *op. cit.*, p. 31.

15. Table, appelée la « Table bien gardée » (El lūḥ El Maḥfūẓ), représente le lieu sur lequel est inscrit le destin de tous les êtres.

16. Plume, en arabe El Qalām, est l'instrument divin par lequel le destin est fixé.

17. El ʿArsh El Muḥīt : le Trône enveloppant, est quelquefois identifié avec l'Esprit universel enveloppant tous les êtres créés.

18. El Kursī, piédestal du Trône, dont les deux pieds représentent, d'après Ibn ʿArabī, la division ultime du Paradis et de l'Enfer.

19. Cité dans En-Nabhānī, El Anwār, *El Muhammadiyah*, Beyrouth, Dār El Fikr.

CHAPITRE III

1. M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, p. 351.

2. W. Huber, *Introduction à la psychologie de la personnalité*, Bruxelles, 1977, Éd. Dessart et Mordaga.

3. *La Sagesse des prophètes, op. cit.*, p. 148 (*Fuṣūṣ El Ḥikām*, p. 153).

4. *Fuṣūṣ El Ḥikām, op. cit.*, p. 90.

5. Abi Yazid el Qayrawānī (m. 1291), *Kitāb El Jāmi*, Beyrouth, 1982, p. 259.

6. Radin, *The Winnebogo Tribe*, cité par Mauss, p. 344.

7. Cité dans Ahmed Ben Mustapha El ʿAlawī, *Risalāt Nāsir Maʿrūf*, Damas, p. 15.

8. *Kitāb El Jāmi, op. cit.*, p. 259.

9. Y. Marquet, *La Philosophie des Iḫwān Al Safāʾ*, Alger, 1973, p. 284.

10. L'entité spirituelle, l'ange, l'intellect ou l'intelligence chérubinique sont des termes souvent considérés comme équivalents (par rapport à un même degré) et que l'on retrouve chez plusieurs auteurs soufis orientaux et occidentaux. Ce qui importe c'est de noter la présence d'une double hiérarchie des *angeli intellectuales* et des *angeli caelestes.* Nous essaierons de montrer plus loin comment intellect et esprit se distinguent sous un certain aspect.

11. Voir notamment Fakhr ed-dine er-Rāzī (m. 1311), *Le Livre de l'âme et de l'esprit et l'examen de leurs puissances*, en arabe, ainsi que les *Ta'rifāt* de Jurjānī (m. 1421).

12. Les références sont nombreuses ; voir notamment Qurān, XLIII, 36 ; XLIII, 38 ; L, 28, etc.

13. L' « âme pacifiée », LXXXIX, 28 ; l' « âme admonitrice », LXXV, 2 ; l' « âme despotique », XII, 53. Pour la définition d'El Jurjānī, voir *Ta' rifāt, op. cit.*, p. 218.

14. Revenant d'un combat avec ses compagnons le Prophète aurait dit : « " Nous revenons de la petite guerre vers la grande guerre " " Qu'est-ce que la grande guerre ? " demandèrent les compagnons. " C'est la guerre contre son propre moi. " »

15. Voir *Glossaire* d'Ibn ʿAjība « El-Nafs, el Ruh, el Sirr », *in* J.-L. Michon, *op. cit.*, p. 221.

16. *Ibid.*, p. 223.

17. Qurān : « Et lorsque Je l'aurai harmonieusement formé et que J'aurai insufflé en lui de Mon Esprit... » (XXXVIII, 72).

18. El Jurjānī, *op. cit.*, p. 217.

19. H. Corbin, traduction du livre de S. Y. Suhravardi, *L'Archange empourpré*, Paris, 1976, p. 45.

20. Ibn Khaldūn, *El Muqaddima*, Beyrouth, 1967, p. 181.

21. Voir *figures* p. 46, 47.

22. H. Laoust, *Les schismes en Islām*, Paris, 1965, p. 122.

23. Voir Qushayrī (m. 1072), Risāla, Hujwīrī (m. 1078), Kashf - el mahjūb, etc.

CHAPITRE IV

1. *Le Soufi marocain...*, *op. cit.*, p. 226.
2. *Ibid.*
3. *Ibid.*
4. Ibn Khaldūn, *op. cit.*, p. 996.
5. *Ibid.*
6. *La Philosophie des Iḥwān Al Safā*, *op. cit.*, p. 268.
7. *L'Archange empourpré*, *op. cit.*, p. 15.
8. *Le Soufi marocain...*, *op. cit.*, p. 227.

CHAPITRE V

1. Ibn Khaldūn, *El Muqaddima*, *op. cit.*, p. 936-937.
2. *Ibid.* Le Maghrébin El Būnī (m. 1225 ou 1226) composa un grand nombre d'ouvrages sur la magie dont le plus connu est *Shems El Ma᾿ārif* (Soleil des connaissances).
3. *Ibid.*, *Shems El Ma᾿ārif*, op. cit., p. 58.
4. *Ibid.*, p. 48.
5. ῾Ibn Arabī, l'Alchimie du bonheur (Kiwiyā Es. Saadah), chap. 167 des *Futuḥāt El Makkiyyah*, Beyrouth, tome II, p. 273.
6. A. Rachid et *al.*, *Lumière arabe sur l'Occident médiéval*, Montpellier, 1977 ; article cité : « La vérité selon les Arabes dans l'*Opus majus* de Roger Bacon. »
7. H.A.R. Gibb : *Les Tendances modernes de l'Islām*, 1959, p. 10.

CHAPITRE VI

1. J.-L. Michon, *Le Soufi marocain...*, *op. cit.*, p. 234, n. 79.
2. Ibn ῾Ajība, *Commentaires...*, p. 52.
3. *Le Soufi marocain...*, p. 234, n. 78.
4. Ibn ῾Ajība, *Commentaires...*, p. 52-53.
5. *Le Soufi marocain...*, *op. cit.*, p. 252.
6. H. Nasr, *Sciences et savoir en Islām*, traduit en français, Paris, 1977 ; U.S.A., 1968.
7. Ibn Khaldūn, *El Muqaddima*, *op. cit.*, p. 996-997.
8. El-Ghazzalī, *Al Munqid Min Aḍalāl.*
9. T. Izutsu, *Unicité de l'existence et création perpétuelle en mystique islamique*, Paris, 1980.
10. L. Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris, 1968, J. Vrin, p. 73 et 599.

CHAPITRE VII

1. Ibn ʿAjība, *Commentaires..., op. cit.*, p. 41 ; Lisān ed-dīn ben El Khatīb, *Rawdat Et-ta ʿrīf bi l'Ḥubb Esh-Sharīf*, éd. 1970, Tours, I, p. 127 et 599.
2. *In* Ibn ʿAjība : *Le Soufi marocain..., op. cit.*, p. 222.
3. Ḥakīm Tirmidhī, *Bayān El Farq Bayna Es-Sadr wa El Qalb wa El Fuʿād wa El Llubb dar ʿAḥyāʿ El Kutub El ʿArabiyya*, 1958.

CHAPITRE VIII

1. *La Sagesse des prophètes, op. cit.*, p. 25 (*Fuṣūṣ El Ḥikām*, p. 49).
2. Voir texte du Shaykh El ʿAlawī cité au chapitre I, p. 19.
3. Ibn ʿArabī, *Fuṣūṣ El Ḥikām, op. cit.*, p. 66.
4. Ibn Khaldūn, *El Muqaddima, op. cit.*, p. 939.
5. Aḥmed El ʿAlawī, *op. cit.*, p. 14. Le Shaykh explique que la première lettre s'irradiant de l'Alīf est le Bāʿ dont la graphie est la plus proche de celle de l'Alīf qu'elle représente sur le plan horizontal.
6. Ibn Mashīsh (m. 1805), *Salat El Mas hīshiyah, in* Ibn ʿAjība, *Commentaires..., op. cit.*
7. H. Corbin, *L'Imagination créatrice, op. cit.*, p. 167.
8. *Fuṣūṣ El Hikām, op. cit.*, p. 66.
9. Ibn El ʿArabī, *El Futuḥāt El Mekkiyyah*, II, chap. 167, p. 273, Dar sader, Beyrouth.
10. *Ibid.*, p. 272.
11. El Kindī (m. 873).
12. Ibn El ʿArabī, *op. cit.*, p. 270.

CHAPITRE IX

1. Ibn ʿArabī, *Fuṣūṣ El Ḥikām*, chap. XII, p. 119-120.
2. El Jurjānī, *Taʿrīfāt, op. cit.*, p. 239.
3. Ibn ʿArabī, *Fusūs...*, I, p. 124-125.
4. El Jurjānī, *Taʿrīfāt, op. cit.*, p. 805.
5. Le mot « arcane » de l'ésotérisme médiéval de l'Occident en est issu.
6. Il faut excepter tous les initiés dont la fonction n'est pas de fonder une voie spirituelle.

CHAPITRE X

1. Cf. Qurān, XII, 76.
2. Muḥammed B. Jaʾfar El Kattanī, *Salwat El ʿAnfās wa Muḥadhāt El Akiās bi-man Uqbira min El ʿUlamāʿwa El Ṣulahāʾbi Fās*, vol. I, lithographie, Fès, 1899, p. 7.

3. Abū Nu'aym Aḥmed ben Abd Allah El Isbahānī, *Hilyat El Awliyā*, 2e édition, 1927.
4. *Ibid.*, p. 29.
5. *Ibid.*, p. 31.
6. Cité *in Salwat El Anfās*, p. 29.
7. *Ibid.*, p. 25.
8. *Ibid.*, p. 26.
9. Ces deux Hadīth(s) sont cités dans *Salwat El Anfās*, p. 23.
10. *Ibid.*, introduction, vol. I, chap. III.
11. *Ibid.*, p. 45.
12. Le Shaykh Zarrūq, cité par El Kattani, *op. cit.*, p. 27.
13. Cf. le *Kitab el Ibrīz*, p. 327.
14. Abu Abbās Aḥmad ben Muḥammad Zarrūq, *Qawā'id et-Taṣawwuf*, Le Caire, H. 1318.
15. Cf. les ouvrages de ce Shaykh : *Kitāb El Khalwa* et *Kitāb El Ri'āya li-Huqūq Allah.*
16. Ibn El Ḥajj, Abu 'Abd Allah Muḥammed B. Muḥammed El 'Abdarī El Fāsī (né en 1336). Il est surtout connu pour son ouvrage : *El Madkhal El-Shar' El Sharīf.*
17. Ibn El-'Arabī, Abū Bakr Muḥammed B. 'Abd Allah El Ma'āfirī, traditionniste andalou, il écrivit des ouvrages sur le Hadīth, le Fiqh, les 'Usūl, l'adab, la grammaire, l'histoire ainsi que des études sur le Qurān. Il ne faut pas le confondre avec Ibn 'Arabī El Ḥatimi dont il sera question plus loin.
18. Il s'agit du *Minhāj El 'Abidīn.*
19. Abū Ṭālib El Mekkī, Muhammed B. 'Alī El Ḥārithī (m. 996). Son œuvre maîtresse est *Qut El Qulūb* dont Ghazzalī a transcrit plusieurs passages dans son *Ihyā' 'Ulūm ed-Dīn.*
20. L'Imām Esh-Shadhilī avant de devenir un maître du soufisme était un savant en théologie. Sur toutes ces nuances du soufisme citées ci-dessus, voir le livre du Shaykh Zarrūq : *Qawa'id Et-Tasawwuf*, édition du Caire.
21. *Qawā'id Et-Tasawwūf*, *op. cit.*, p. 11.
22. *Ibid.*, p. 20.

CHAPITRE XI

1. Voir H. de Castries, *Les Gnômes de sidi Medjoub*, 1896 ; Shaykh Muhammed Ibn Azzūz El Ḥakīm, *Pensamientos y maximes de sidi Abdurrahman El Maxdub*, 1956 ; Shaykh Nūr Eddīne, *Sidi Medjoub* ; Ben Cheneb, *Proverbes arabes de l'Algérie et du Maghreb*, 1900.

Tous ces travaux sont cités dans une étude de synthèse faite par J. Scelles-Millie, *Les Quatrains de Medjdoub le sarcastique*, Maisonneuve, Paris, 1966.

2. Une traduction poétique a été donnée par J. Scelles-Millie, *op. cit.*
3. Sīdī Aḥmed ben El Mubārak, *El Ibrīz min Kalām sīdī Abd El. 'Azīz ed-Debbāgh*, Dar El 'Ilm lil Jamī', p. 342.
4. Voir chapitre VI. Dans ce retour vers les créatures, celles-ci ne parais-

sent cependant plus, comme au départ, subsistantes en elles-mêmes mais comme autant d'irradiations (tajalliāt) du principe divin qui leur donne l'existence.

5. Emir Abdel el-Kader : *Ecrits spirituels : traduction partielle,* M. Chodkiewiez, Paris, 1982, Seuil, p. 42.

6. El Futuḥāt El Mekkiya, I, p. 248-249.

7. *El Ibrīz, op. cit.,* p. 342.

8. Table relevant du monde spirituel où est inscrit le destin de tous les êtres ; voir p. 27.

9. De la tribu de Quraïsh.

10. *La Sagesse des prophètes, op. cit.,* p. 62. T. Burckhardt écrit en note : « Les langues archaïques, telles que l'arabe, comportent une pluralité de sens en une seule expression. »

11. Seyyid Abū Abder Raḥmān : *Principes de Malāmatiyah,* cité par Abdul Hādī, El Malāmatiyah, *Voile d'Isis,* n° 1, octobre 1933.

12. Voir *El Ibrīz, op. cit.,* p. 326.

13. Cité dans *Transit* : « Paroles d'Essaouira », service de la Recherche de l'université de Paris VIII, n° 2, 1982 ; trad. Bu Jem'a Lakhdar.

CHAPITRE XII

1. *Qurān,* V, 35.

2. *Emir 'Abdel Kader : Écrits spirituels,* trad. de M. Chodkiewicz, *op. cit.,* p. 60, texte 7.

3. Ibn Khaldūn, *Schifā' Es-sā'il Li Tahdhīb El Masā'il,* texte arabe, Beyrouth, 1959, Imprimerie catholique, p. 59.

4. *Schifā' Es-Sā'il Li Tahdhīb El-Masā'il, op. cit.* p. 61.

5. *Ibid.,* p. 59.

6. Diwān : nom donné à l'assemblée constituée par les détenteurs des plus hauts degrés de l'initiation spirituelle : voir *El Ibrīz, op. cit.,* p. 326.

7. Il s'agit du « Ghawt » (terme qui signifie littéralement le « secours ») qui à l'époque de Sīdī 'Abd El 'Azīz ed Debbāgh représentait le sommet de la hiérarchie initiatique.

8. Nous omettons ici un passage où l'auteur donne des détails sur le rôle joué par la Lumière muhammadienne.

9. Ou « immergé », terme par lequel on désigne la perte du « contour » de l'individualité par l'effet de la contemplation d'une réalité d'ordre spirituel. Ici il s'agit de la réalité spirituelle du Prophète.

10. *El Ibrīz, op. cit.,* p. 19.

11. *Les Écrits spirituels, op. cit.,* p. 60.

12. *Lettres d'un maître soufi, op. cit.,* p. 27.

13. Ibn 'Arabī, *El Futuḥāt El Mekkiya, op. cit.,* chap. 181, p. 364.

14. Voir *El Ibrīz, op. cit.,* p. 396.

CHAPITRE XIII

1. Voir *El Ibrīz, op. cit.*, p. 326.

CHAPITRE XIV

1. Le voile est ici l'individualité qui recouvre, aux yeux du disciple, la réalité spirituelle du maître.

2. *Laṭā'if El Minan*, cité dans Ibn 'Ajība, *El Mabaḥith El Aṣliyya... ;* voir *Inqāẓ El Himam, op. cit.*, p. 164.

3. Voir chap. III, A : « Qu'est-ce que la personnalité ? »

4. Personnage mystérieux, auquel la tradition attribue ce nom de Khadir et qui dans le Qurān (XVIII) accompagne Moïse.

5. *El Ibrīz, op. cit.*, p. 13.

6. *Lettres d'un maître soufi, op. cit.*, p. 17-18.

7. Voir Qurān, XVIII.

8. Qurān, XVIII, 65.

9. Mā' El 'Aynīn ben Muḥammed Fāḍil, *Kitāb Na't El Bidāyāt wa Tawṣīf El Nihāyāt*, Beyrouth, p. 6.

CHAPITRE XV

1. Le « Moi » est ici entendu dans le sens où il est employé couramment par les soufis, comme désignant un ensemble de tendances psychiques qui s'opposent au développement spirituel du disciple.

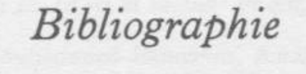
2. Qushayri, *Risāla*, Le Caire, 1948, éd. Anṣarī, p. 32-33.

3. *Ibid.*

4. Ibn 'Arabī, *El Futuḥāt El Mekkiyyah, op. cit.*, chap. 192, p. 384.

5. Muḥammad El Ansarī, *Kitāb Mashāriq Enwār El-Qulūb wa Mafātiḥ Asrār El Ghuyub*, Dar Ṣadir, 1959, p. 11-12.

6. *El Ibrīz, op. cit.*, p. 14-15.



Bibliographie

BIBLIOGRAPHIE DES TEXTES EN LANGUE ARABE

El An'sarī, 'Abd Er-Rahmān B. Muḥammed, *Kitāb Mashāriq Anwār El Qulūb wa Mafātih Asrār El Ghuyūb*, Beyrouth, 1959 (C).

El Badisī, 'Abdelhaq Bnu Ismā'il, *El Maqṣad Esh-Sharīf wa El Manza' El Latīf fi Et Ta'rif bi sulahā' Er-Rīf*, Imprimerie royale, Rabat, 1982 (C).

Abi Bakr Ben Muḥammed Bannānnī, *Kitāb Madārij Es-Sulūk Ila Mālik El Mulūk*, 1re éd., Misr 1330 (H).

El Buṣīrī, sharafu EdDin, *El Burda*.

El Baysūnī, Ibrāhīm, *El Basmalah Bayna 'Ahl El 'Ibārah wa 'Ahl El 'Ishārah*, Dar Et-Ta'līf wa En-Nashr, 1972 (C).

Sīdī Bahlūl, Esh-Sharqī, *El Qaṣīdah El Fiyāshiyyah*, Dar Ihyā' El 'Ulūm, Dar El Baydah.

Shams Ed-Din Muḥammed Ben Aki Bakr Ben Qaīm, El Jawziyyah, *Rawḍat El Muḥibbīn wa Nazhatu El Mushtaqīn*, Dar El Kutub El 'Ilmiyyah, Beyrouth.

El Jurjānī El Hanafī, *Ta'rifāt Istilāḥāt Es Sūfiyyah El Wāridah fi El Futuḥāt El Makkiyyah*, li Ibn 'Arabī El Ḥatimī, Le Caire, 1338 (H).

Ibn El-Ḥajj, Abu 'Abd Allah Muḥammed B. Muḥammed El 'Abdarī El Fāsī, *Madkhal Esh-Shar' Esh-Sh arīf*, éd. du Caire, 1329 (H).

El Ḥakīm Et-Tirmidhī, Abi 'Abd Allah Muḥammed ben 'Alī, *Bayan El Farq Bayna Eṣ-Ṣadr wa El Qalb wa El Fu'ād wa El llūbb*, Dar Ihya' El Kutub El 'Arabiyyah, 1958.

El Ḥalwani, Aḥmed 'Abd El Mnu'īm Abd Es-Salām, *El Imān wa Er-Rūḥ*, Miṣr, 1948.

Lisān Ed-Dīn Ibn El *Khaṭīb*, Es-Salmanī, *Rawḍatu Et Ta'rīf bi El-Ḥubb Esh-Sharīf*, 1re éd., Beyrouth, 1970.

Ibn Khaldūn, 'Abd Er-Rahmān, Ibn Muḥammed, *Shifā' Es-Sā'il LiTahdīb El Masīa'il*, imprimerie catholique, Beyrouth, 1959.

El Muqaddima, Dār El Kitāb El Llubnōnī, Beyrouth, 1967.

Fakhr Ed-Dīn Er-Rāzī, *Kitāb En-Nafs wa Rūḥ waSharḥ Quw-*

wahā ; Ma'ārif El Quds fi Madārij Ma'rifatu En-Nafs, Misr ; *Kitāb Lawami' El Bayyinat Sharh Asma' Allah Ta'alā wa Es-Ṣifāt*, éd. privée, 1323 (H).

Abi El-Abbas 'Aḥmed ben 'Aḥmed ben Muḥammad *Zarrūq, Qawā'id Et-Tasuwwuf*, Le Caire, 1318 (H).

'Abd El Baqī, Muḥammed Fu'ād, *El Mu'jam El Mufahris Lil 'Alfaz El Qur'ān El Karīm*, Beyrouth, 1945.

Ibn *'Ajība*, 'Aḥmed ben Muḥammad, *Sharḥ Taṣliyat El Qutb Ibn Mashīsh*, éd. El 'Arā 'ish, 1402 (H).

Inqāẓ El Himam fi Sharḥ El Ḥikām, suivi de *El Futuḥāt El Ilāhiyya Fī Sharḥ El Mabāḥit El 'Aṣliyya*, Dar El Ma'rifa, Beyrouth.

Ibnu El 'Arabī, Muḥyī ed-Dīn El Ḥatimī, *Turjumān El Ashwāq*, Dar Sadir, Beyrouth, 1966 ; *Risalat Ruḥ El Quds fi Mahāsabatu En-Nafs*, Damas, 1970 ; *El Futuḥāt El Mekkiyah*, Dar Sader, Beyrouth ; *Fusūs El Hikām*, Dār El Kitāb El 'Arabi, 3e éd., Beyrouth, 1980.

Azz ed-Din Ismā'il, *Nuṣūs Qur'āniyyah Fī En Nafs El Insāniyyah*, Tab' wa En-Nashr El Maghribiyyah, 1976.

Ibn 'Askar, Abu 'Abd Allah Muḥammed B. 'Alī B. El Ḥusaīn B. Misbāḥ, *Dawḥat En Naṣhir Li Maḥāsin Man Kāna Bil Maghrib Min, Mashāyikh El Qarn El 'Āshir.*

El 'Alawī, Abu El Abbās 'Aḥmed Ben Mustafā', *Diwān* (El Qaṣā'id) 5e éd. ; *Kitāb En Namūdhaj El Farīd El Muwassil Li 'Ayn Et-Tawḥīd Fī Sharḥ En-Nuqtah El Mushīrah Ilā ElWaḥdah*, Tunis, 1331 (H).

El Ghazzalī, Abu Ḥamīd Muḥammed ben Muhammed ElTūsī, *Min Hāj El 'Ābidīn ; Ihyā' 'Ulūm Ed-Dīn*, 4 vol., éd. du Caire.

El 'Amīr 'Abd El Qāder, *Kitāb 'El Mawāqif fī El Taṣawwuf wa El wacẓ wa El 'Irshād*, Dār El yaqẓah El 'Arabiyyah, 2e éd., 1966.

El Qirawānī, Abi Muḥammed 'Abd Allah ben Abī Zayd, *Kitāb El Jāmi' Li Es-Sunan wa El 'Adab wa El Maghāzi wa Et-Tarīkh*, Beyrouth, 1982.

Ibn Qunfud, Abu El 'Abbās Aḥmed Ben Ḥassan Ben 'Alī Ben El Hatib, *'Uns El Faqīr wa 'Izz El Ḥaqīr*, Rabat, 1965.

El Kattani, Muḥammed Ben Ja'far, *Salwat El Anfas wa Muḥādathāt El Akiās Bi Man Uqbira Min El 'Ulamā wa Eṣ-Ṣulāhā' Bi Fas*, 3 vol. lithographiés, Fès, 1899 (C).

Ma' El 'Aynīn, Ben Muḥammed Fāḍil, *Kitāb Na't El Bidāyāt wa Tawṣīf El Nihāyāt*, Beyrouth.

Ibn Muskawayh, *Kitāb Fī A'māq En-Nafs*, Miṣr, 1961.

Abu Ṭālib *El Mekkī*, Muḥammad Ben 'Alī El Ḥārithī, *Qut El Qulūb*, éd. du Caire, 4e vol., 1932 (C).

Aḥmed Ben *El Mubārak, El Ibrīz Min Kalām Sayidī 'Abdel 'Azīz Ed-Dabbāgh*, Dar El 'Ilm lil Jamī'.

En-Nabahānī, *El 'Anwār El Muḥammadiyyah Min El Mawāhib El Lladuniyyah*, Dar El Fikr.
Abu Nu'ayn, Ahmed Ben 'Abd Allah El 'Isbahānī, *Ḥilyāt El 'Awliyā'*, 2e éd., 1927.

BIBLIOGRAPHIE DES TEXTES ÉCRITS OU TRADUITS EN LANGUE FRANÇAISE

Le Shaykh Al ʿArabī ad. Darquāwī : *Lettres d'un maître soufi*, traduit par Titus Burckhardt, Éd. Arché, Milan, 1978.

Al Ghazāli : *Al Munqid Min Adalal (Erreur et délivrance)*, traduit par Farid Jabre, Commission libanaise pour la traduction des chefs-d'œuvre, 2e éd., Beyrouth, 1969.

Al-Jāmi Abd-Ar Rahmān : *Vie des soufis ou les Haleines de la familiarité*, traduit du persan par Sylvestre de Sacy, Éd. orientales, Paris, 1977.

Awhad al-Din Balyāni : *Épître sur l'Unicité absolue*, traduit par Michel Chodkiewiez, Les Deux Océans, Paris, 1982.

Bakhtiar, Lalech : *Le Soufisme : expressions de la quête mystique*, trad. de l'anglais, Le Seuil, Paris, 1977.

Corbin, Henry : *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn ʿArabī*, Flammarion, 2e éd., Paris, 1958.

Depont, H. et Coppolani, O. : *Les Confréries religieuses musulmanes*, Alger, 1897.

Dermenghem, Émile : *Le Culte des saints dans l'Islām maghrébin*, Gallimard, Paris, 1954.

Drague, Georges : *Esquisse de l'histoire religieuse du Maroc*, Peyronnet et Cie, Paris, 1951.

Eliade, Mircea : *Traité d'histoire des religions*, Payot, Paris, 1964.

Emir Abd el Kader : *Écrits spirituels*, traduit par M. Chodkiewiez, Le Seuil, Paris, 1982.

Guénon, René : *Les États multiples de l'Être*, Vega, Paris, 1980 ; *Aperçu sur l'initiation*, Éd. traditionnelles, Paris, 1980.

Huber, Winfrid : *Introduction à la psychologie de la personnalité*, Éd. Dessart et Mordaga, Bruxelles, 1977.

Ibn Abī Zayd Al Qayrawānī : *La Risāla*, texte arabe et trad. de Léon Bercher, Éd. populaires de l'armée, Alger, 1975.

Ibn ʿArabī Muhydi-d-din : *Fuṣūṣ El Hikām* (Les gemmes de la sagesse), traduit partiellement par T. Burckhart : *La Sagesse des prophètes*, Albin Michel, Paris, 1974 ; *Les Soufis d'Andalousie*, traduit par R. W. J. Austin, Éd. Sinbad, Paris, 1979.

Izutsu, Tashihiko : *Unicité de l'existence et création perpétuelle en mystique islamique*, traduit de l'anglais par Charlotte Grandy, Éd. des Deux Océans, Paris, 1980.
Laoust, Henri : *Les Schismes en Islām*, Payot, Paris, 1965.
Lévi-Provençal, E. : *Les Historiens des Chorfa*, Paris, 1922.
Lings, Martin : *Un saint musulman du XXe siècle : le Shaykh Ahmed El.'Alawi*, Éd. traditionnelles, Paris, 1967, traduit de l'anglais : *A Moslam Saint of the Twentieth Century, Shaykh Ahmad Al-'Alawi*, Londres, 1961.
Marquet, Yves : *La Philosophie des Ihwān Al-Safā'*, Alger, 1973 ; thèse présentée devant l'université de Paris IV, 1971.
Massignon, Louis : *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, J. Vrin, Paris, 1968 ; *Akhbar el-Ḥallāj*, J. Vrin, Paris, 1975.
Michon, J.-L. : *Le Soufi marocain Ahmad Ibn'Ajiba et son Mi'raj*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1973.
Nwyia, Paul : *Ibn 'Ata 'Allah et la naissance de la confrérie Sādilite*, Éd. Dar El Machreq, Beyrouth, 1886.
Scelles-Millie, J. : *Le Quatrain de Medjdoub le Sarcastique* (poète maghrébin du XVIe siècle), Maisonneuve, Paris, 1966.
Schayā, Léo : *La Doctrine soufique de l'Unité*, Maisonneuve, Paris, 1962.
Schuon, Frithjof : *Castes et Races*, Éd. Derrain, Lyon, 1957.
Seyyed Hossein Nasr : *Sciences et savoir en Islām*, traduit de l'anglais par Y. Pierre Guinhut, Sinbad, Paris, 1979.
Shihādoddin Yahyā Sohravardi : *L'Archange empourpré*, traduit par Henry Corbin, Fayard, Paris, 1976.
De Vitray-Meyerovitch, Eva : *Mystique et poésie en Islām*, Desclée de Brouwer, Paris, 4e édition, 1982 ; *Anthologie du soufisme*, Sindbad, Paris, 1978.

Table des matières

INTRODUCTION 7

Première partie

I : LA SCIENCE DE L'UNITÉ : ET-TAWḤĪD 13

II : LES PRÉSENCES DIVINES : EL ḤAḌARĀT EL ILĀHIYYAH 21

III : LES TYPES DU MOI (EL NAFS) 31
A) Qu'est-ce que la personnalité ? 31
B) La relation de servitude (El ʿUbudiyyah) . . 33
C) De la relation entre le Nom et ce qui est nommé 34
D) De la caractérologie spirituelle 36
E) Les facultés de l'âme 38
F) Les formes et les degrés de l'âme parlante . . 40

IV : « LA GRANDE ET LA PETITE INTELLIGENCES » . . 50

V : DE LA SCIENCE 56

VI : SHARĪʿA ET ḤAQĪQA 63

VII : LES DIFFÉRENTS DEGRÉS DE L'ÊTRE SELON LA TERMINOLOGIE CORANIQUE 73

A) Sur la poitrine : EṢ ṢADR 78
B) Sur le cœur : EL QALB 79
C) Sur le fond du cœur : EL FU'ĀD 81
D) Sur la quintessence : EL LUBB 82

VIII : L'ANTHROPOS SPIRITUEL 85

IX : CENTRES SPIRITUELS ET CRÉATION RÉCURRENTE 101

Deuxième partie

X : TYPOLOGIES ET MODÈLES TRADITIONNELS 111

XI : CENTRES INITIATIQUES ET CULTURE POPULAIRE . 121

Troisième partie

XII : LE SHAYKH VIVANT (ES-SHAYKH EL ḤAYY) 137
A) Les degrés de la voie 137
B) Le secret spirituel (Es-Sirr) 141

XIII : LA VOIE DU « SIRR » ET LA VOIE DU « TABARRŪK » 149

XIV : LA PÉDAGOGIE INITIATIQUE 154

XV : LA PROGRESSION INITIATIQUE (ES SULŪK) 161
A) Typologie de la voie initiatique 161
B) Le « Riyā' » 163
C) Le Fanā (l'extinction) et le Baqā (la subsistance) 165
D) Typologie des états spirituels 166
E) Le « Ḥāl » et le « Maqām » 167
F) La Ru'yah (vision), la Mushāhadah (contemplation) et la Baṣīrah (vision spirituelle) 170
G) De l'amour : El Maḥabba 172
H) La dimension cosmique et spirituelle de l'Être 178

NOTES 183

BIBLIOGRAPHIE 193

La composition
et l'impression de ce livre ont été effectuées
par l'imprimerie Aubin à Ligugé
pour les Éditions Albin Michel

AM

Achevé d'imprimer en septembre 1985
N° d'édition 9084. N° d'impression L 20488
Dépôt légal, octobre 1985